PAUL EVDOKIMOV

Iubirea nebună a lui Dumnezeu



Coperta şi viziunea grafică
Doina Dumitrescu

Ediţie îngrijită de
Răzvan Bucuroiu

Traducerea a fost făcută după originalul
"L'amour fou de Dieu", les Editions du SEUIL / 1973
27. rue Jacob, 75261 Paris cedex 06

PAUL EVDOKIMOV

Iubirea nebună a lui Dumnezeu

Traducere, prefaţă şi note
TEODOR BACONSKY

EDITURA ANASTASIA

Cuvînt înainte

Atunci cînd spiritele prost avizate resping teologia, reacţia nu este gratuită, ci dimpotrivă, plină de superstiţii negative de cele mai diverse origini. Una dintre aceste superstiţii este legată, cred, de masivitatea indigerabilă a discursului teologic. Ce poţi spune? De la summele scolastice pînă la ultimul **Dicţionar de Teologie Fundamentală** *(editat în noiembrie '92 la editura pariziană Cerf) nimic nu este mai adevărat, cu o singură şi decisivă corecţie: în lumea apuseană. În lumea "cealaltă", în spaţiul auroral al Ortodoxiei, pana oboseşte uşor (căci gîndul se înalţă repede), iar obsesiile sistemice nu subminează deloc coerenţa firească a Revelaţiei. Pentru ortodox, genul filosofic prin excelenţă este* **eseul**, *adică treapta, lucirea fugace, fragmentul. Numai că fiecare gen are ispitele lui: inefabilul poate eşua în vag; graţia se veştejeşte uneori prin auto-suficienţă; serenitatea este pîndită de triumfalism, aşa cum fidelitatea faţă de tradiţie poate degenera în obtuzitate, ca să nu spun: masochism vestigial. Lista e lungă, iar exemplele, cum se spune, "vii". Toată patologia scrisului teologic este, în ultimă analiză, efectul secundar al mediocrităţii unora. Ceilalţi însă,*

puţinii aleşi din prea mulţii chemaţi, nu intră în acest sumbru bilanţ: printre ei, desigur, Paul Evdokimov.

Aristocrat, încă unul persecutat de urgia bolşevică, Pavel Nikolaievici Evdokimov s-a născut la 2 august 1901, în ficţiunea septentrională pe care cititorii în brume o numesc Petersburg. Şcolit la cadeţi, el intră în armata ruşilor albi, luptă doi ani, pînă la înfrîngere, după care pleacă spre Paris via Constantinopol. Occidentul îi oferă o serie de mici slujbe derizorii (şofer de taxi, ajutor de bucătar, spălător de vagoane, lucrător de noapte la Citroën) dar şi şansa perfect meritată a unei licenţe în filosofie, la Sorbonna. În paralel, tînărul imigrant îi cercetează pe fraţii pravoslavnici de la nou înfiinţatul Institut Saint-Serge, printre care îl descoperă pe mirabilul părinte Serghei Bulgakov. Prin 1928, un lung sejur în sudul Franţei îi permite să scrie o teză de doctorat ("**Dostoievski şi problema răului**"*) pe care o va susţine abia în 1942, la Aix-en-Provence. În timpul războiului mondial, Evdokimov colaborează cu protestanţii la organizarea şi activitatea unui Comitet inter-aliat pentru ajutorarea persoanelor evacuate. Operă de caritate, faptă creştinească, sacrificiu discret pentru fraţii dintr-o ţară străină. După încheierea armistiţiului, va rămîne legat de acest oficiu filantropic pînă în 1968: va fi fost acesta, după propriile lui mărturisiri, un mod de a înţelege şi de a practica "preoţia universală", cea la care este chemat tot creştinul...*

Cărţile vin una după alta, sporindu-i natural audienţa, prestigiul şi autoritatea. În ritmul destul de alert al apariţiilor, marile teme ale gîndirii lui Evdokimov se profilează imbatabil: rolul mediator al femeii, "monahismul interiorizat", ubicuitatea intensivă a Duhului Sfînt, gnoza iconică. La 16 septembrie 1970, Evdokimov părăsea această lume, într-un moment istoric de maximă opacitate spirituală, cînd lagărul comunist cocheta cu "deschiderea", iar Occidentul marxiza impenitent.

Opera personală a lui Evdokimov este constelată, înscrisă adică în contextul teologiei ruse din exil. Această teologie a reprezentat victoria Tradiţiei ortodoxe asupra aberaţiilor comuniste, dar nu în sensul unui contra-discurs polemic – construit la adăpost de prigoană – ci în acela al ieşirii smerite din capcanele politice ale timpului: Berdiaev, Şestov, Florovsky, Evdokimov însuşi sînt ultimii martori ai ***creştinismului eschatologic****. Ei trec peste perversiunea Iluminismului, evită narcisismul Renaşterii şi denunţă delirul aristotelizant al thomismului, nu însă pentru a stabili vinovăţii şi certificate de bună purtare metafizică, ci pentru a-i redescoperi pe Sfinţii Părinţi. Aceşti profeţi nu operează în planul culturii, ci în acela al cultului. Ei nu fac discriminări axiologice, nu propun ierarhii de valori, ci îşi exercită – pe un plan incompatibil cu ideea de "performanţă" – discernămîntul duhovnicesc. Evdokimov este, în acest sens, exemplar. Nimeni nu are mai puţin stil scriitoricesc decît el. Poet, el îşi asumă copilăreşte, adică evanghelic, naivitatea lirismului şi ambiguitatea metaforei. Eseist, el nu se teme de repetiţie, pentru că în cazul său repetiţia nu mai este vizitarea ciclică a unor scheme intelectuale: ea primeşte treptat o funcţie evocatoare, aproape liturgică. Gînditor,*

el nu are complexul modernităţii pentru că ştie să lămurească isprăvile filosofaştrilor contemporani în focul iniţial al patristicii. Teolog, în sfîrşit, el nu dispreţuieşte lumea şi cu atît mai puţin pe cea a ateismului, în care descifrează, paradoxal, o şansă pentru viitorul credinţei.

O dată cu Evdokimov, Evanghelia nu mai este inventarul soporific al unor obligaţii "pioase": ea devine, după cum spune autorul nostru, **explozivă**. Nu avem de-a face cu vreo lectură ilicită, cu o fantezie abuzivă sau cu o inovaţie scoasă din haosul impietăţii, ci cu un punct de vedere hiper-ortodox, validat – sub cauţiunea Duhului Sfînt – de cei mai de seamă Părinţi ai Bisericii. Căci Evdokimov redeschide dosarul imemorial al conflictului dintre harismă şi lege, dintre vocaţia profetică şi cea sacerdotală. Fără a jongla periculos cu opiniile prea personale (nu vom întîlni în scrisul lui nimic de talia **sofianismului** bulgakovian) Evdokimov este totuşi un incomod, un nonconformist al iluminării, un erou al libertăţii care trece dincolo de rigoarea canoanelor şi de inerţia formelor instituite. Teologul veritabil – cel care vorbeşte cu şi despre Dumnezeu – posedă întotdeauna arta de a se mişca pe fîşia fertilă dintre erezie şi schismă. Pentru el, Biserica nu este expansiunea unui nucleu totalitar, aşa după cum creştinul nu poate fi un element anonim, aflat la discreţia unui dictat supranatural. Misterul libertăţii este, tocmai de aceea, năprasnic, asemenea harului.

Intrarea lui Paul Evdokimov în Ortodoxia românească este binevenită din mai multe raţiuni. În primul rînd, felul său de a face teologie ne poate decomplexa în raport

cu strivitoarea arhitectură a dogmei romane, dar şi cu disperarea subtilă a filosofiei protestante. În al doilea rînd, opera lui are virtutea de a divulga falsa cezură dintre izvoarele patristice ale dreptei credinţe şi întruchipările veacului nostru. În fine, ea ar putea corecta anumite exagerări etnocentrice, amintindu-ne că lumea ortodoxă nu începe şi nu se sfîrşeşte la Dunăre. Dacă generaţia nouă va fi sensibilă la aceste dezamăgiri eventuale, cîştigul – se înţelege, spiritual – va fi deopotrivă uman şi durabil.

Teodor Baconsky

I

Iubirea nebună a lui Dumnezeu şi misterul tăcerii Sale

1. REALITATEA ATEISMULUI

Suferinţa nevinovaţilor constituie un dosar împovărat în care tăcerea lui Dumnezeu şi lipsa intervenţiei sale devin proba unui eşec. În piesa lui Sartre, Goetz strigă: "Oare mă auzi, Dumnezeule surd"? Iar dacă Dumnezeu tace, cum va putea omul să-L asculte? Şi oare tăcerea lui Dumnezeu în istorie nu e semnul că El este absent, sau poate chiar inexistent? Toate "făgăduinţele neîmplinite" vorbesc despre ineficacitatea existenţială a religiei.

La vîrsta maturităţii, spiritul critic gîndeşte asupra destinului uman şi descoperă în aspiraţiile religioase alibiul propriilor sale scăderi. Muncit de singurătate şi de probleme insolubile, omul îşi exercită funcţia fabulatorie, îl inventează pe Dumnezeu, face din el "plomba" ignoranţelor omeneşti şi lansează ipoteza unei explicaţii ultime pe lumea cealaltă. Azvîrlit într-o lume aparent ostilă şi absurdă, omul cedează şi caută să evadeze înspre un orizont mai mîngîietor. Visarea efectivă şi teama în faţa re-

alităţii determină în el atitudinea retractilă despre care vorbeşte Freud, fugă spre pîntecul matern, înspre arhaitate şi nivelele prelogice: "Sînt asemeni unui copil în pîntecul mamei sale şi nu doresc deloc să mă nasc. Îmi e suficient de cald în locul în care mă aflu", mărturiseşte scriitorul rus Rozanov.

Dumnezeu apare ca proiecţie a imaginii unui "Tătic" care îl protejează pe om de riscuri, de înfruntarea cu realitatea şi de responsabilitatea unor opţiuni bărbăteşti. Este un Dumnezeu "util", soluţie pentru situaţiile-limită şi garanţie a eternităţii în sensul pariului făcut de Pascal. Prin juxtapunerea dintre lumea aceasta şi lumea cealaltă rezultă o pierdere de energie necesară pentru înălţarea cetăţilor omeneşti; oare creştinismul nu este, potrivit spuselor ironice ale lui Nietzsche, "un platonism pentru vulg", acel faimos opium care consolează şi amorţeşte responsabilităţile foarte clare ale vieţii pămînteşti?

Trebuie să admitem răspîndirea masivă a ateismului transformat într-o realitate mondială care desenează noul chip al epocii noastre, strecurîndu-se în toate sectoarele vieţii obşteşti. Structura mentală şi afectivă a vremii noastre este specific atee. Aflat la Geneva la sfîrşitul războiului, Sartre declara: "Domnilor, Dumnezeu este mort". De atunci încoace "ateismul este un umanism"; ce să faci cu Dumnezeu? După cum spune Malraux, "Dumnezeu a murit şi prin urmare omul s-a născut". La care Merleau-Ponty adaugă: "Conştiinţa morală piere în contact

cu absolutul"; adevărata demnitate umană ne cere să "trecem din cerul ideilor pe pămîntul oamenilor".

Presiunea mediului social şi a culturii secularizate sînt atît de mari încît, pur şi simplu, omul nu mai este interesat de religie. "Faptul că s-ar putea ca cineva să locuiască în cer nu îl priveşte pe om", afirmă Simone de Beauvoir; "Dumnezeu? Nu mă gîndesc niciodată la El", mărturiseşte imperturbabil Françoise Sagan...

Principalul argument se sprijină pe sensul primar al vieţii şi pe aparenta lui absurditate. În filmele sale, Bergman transpune tăcerea lui Dumnezeu în relaţiile dintre oameni. În **Jocurile verii**, Maria, care şi-a pierdut logodnicul, declară sfidător: "De vreme ce Dumnezeu nu se ocupă de mine, nici eu nu mă ocup de El". La Antonioni, lumea pare definitiv închisă. În **Blow-Up**, totul pare pentru o clipă împietrit, imobilizat de obiectivul camerei de filmat şi dispare deodată, lăsîndu-l pe om în singurătatea sa populată de iluzii.

În mentalitatea modernă, într-o lume post-creştină, desacralizată şi secularizată, Dumnezeu nu mai are loc, iar Evanghelia nu mai este auzită. Spectacolul credinţei nu mai încîntă pe nimeni, iar în lumea aceasta nu se petrece nimic şi nu există nici o urmă de miracol. Credinţa religioasă apare ca un stadiu infantil al conştiinţei umane, fiind înlocuită avantajos prin tehnică, psihanaliză şi solidaritate socială.

Civilizaţia actuală nu se întoarce defel împotriva lui Dumnezeu, dar alcătuieşte o umanitate "fără Dumnezeu". Cum spun sociologii, "ateismul s-a masificat" fără să treacă prin vreo ruptură. Fiinţele trăiesc la suprafaţa lor înşile, acolo unde, prin definiţie, Dumnezeu este absent. În zilele noastre a deveni ateu nu înseamnă a alege şi, cu atît mai puţin, a nega, ci a te lăsa condus, pentru a trăi în rînd cu lumea. Pentru omul obişnuit, a fi religios, indiferent sau ateu este, pînă la urmă, o chestiune de temperament, dacă nu chiar de opţiune politică.

2. INSUFICIENŢELE ATEISMULUI

Ateismul produce un argument clasic: cunoaşterea lui Dumnezeu presupune darul credinţei, pe care nici un ateu nu l-a primit. Or, cuvîntul Evangheliei conform căruia lumina lui Hristos "luminează pe tot omul care vine în lume" (Ioan 1, 9) răspunde acestei obiecţii, arătîndu-ne că simplul refuz de a conferi raţiunii puterea exclusivă asupra întregii cunoaşteri operează în spiritul omenesc o deschidere capabilă să presimtă, cel puţin, misterul "alterităţii" lui Dumnezeu. Potrivit lui Pascal, ruptura echilibrului provine din "două excese: a exclude raţiunea, sau a nu admite decît raţiunea", iar Chesteron notează, în **Sfera şi Crucea**, că "nebunul a pierdut totul, în afară de raţiune". Dacă păstrăm doar raţiunea, refuzînd intuiţia, imaginaţia şi supraconştiinţa contemplativă, ne situăm unilateral pe planul obiectivat al conceptelor. O asemenea abstracţiune cerebrală nu va atinge niciodată sfera Transcendentului, a Fiinţei vii care este Dumnezeu. Ea ar nega cel mult o doctrină teologică, un sistem filosofic, un concept – lucruri fără importanţă, căci sînt situate **dincoace** de misterul divin.

Ateismul concret, nevertebrat, dar practic, nu are nici un conţinut metafizic propriu şi nu oferă în chip suficient nici o explicaţie constructivă asupra existenţei. Iată de ce ateismul academic nu se aşează la capătul unei reflecţii, ci doar la începutul acesteia, sub forma unei afirmaţii gratuite. Contestaţia filosofică nu intervine decît **a posteriori**, pentru a-şi justifica poziţiile sau pentru a invoca vreun alibi.

Într-o asemenea ambianţă, străvechea nelinişte în faţa morţii nu-i mai spune omului mare lucru, de vreme ce el este mai degrabă preocupat de problemele politice şi economice. Prenant[1] scria: "Mi s-a întîmplat adesea să mă găsesc într-un pericol de moarte iminent, fără să mă gîndesc o singură clipă la nemurirea sufletului". Chestiune de temperament, dar care reflectă totodată o mentalitate complet secularizată.

Simplificat în acest mod, uşurat de orice căutare metafizică şi coborît în mulţime, ateismul scientist încearcă să dea seama asupra lumii, fără ajutorul vreunei divinităţi. Descifrînd tainele naturii, omul nu

dovedeşte în nici un fel că Dumnezeu nu există, ci încetează doar să mai resimtă nevoia de Dumnezeu.

Etica ridică aici o anumită dificultate. Este vorba de problema temeiului moral şi a imperativelor sale. Este vorba, de asemenea, conform psihologiei abisale, de rezistenţa subconştientului faţă de ordinea voinţei, fapt pe care Sfîntul Pavel l-a exprimat în felul său, scriind: "Nu fac binele pe care îl voiesc, ci fac răul pe care nu-l voiesc". După Simmel, moralismul legalist al lui Kant, adică eşecul eticii autonome, este cel care condiţionează amoralismul lui Nietzsche. Tot aşa, profunda amărăciune din ultimele lucrări ale lui Freud mărturiseşte prăbuşirea utopiei sale umaniste. În **Critica raţiunii dialectice**, Sartre declară: "Nu am ajuns la ceva, pentru că gîndirea mea nu mă lasă să construiesc nimic..."

După eşecul ei pe plan subiectiv, problema morală se deplasează către o formulă socială. Teza lui Feuerbach (**homo homini deus est**) vrea să spună: chiar dacă omul nu este decît un individ, ansamblul omenirii este divin. La fel, pentru Francis Jeanson, omul este un nimic, dar întregul e totul. Însă, dacă individul este un zero, suma indivizilor nu este mai degrabă un Zero cu majusculă, decît o totalitate divină? Cercul închis al condiţiei umane nu este depăşit decît de concepţia de-a dreptul "mistică" a marxismului şi a religiei sale surogat, chemată să înlocuiască ireligiozitatea. Potrivit acestei doctrine, ateismul militant este doar etapa preliminară a luptei, în vreme ce "socialismul integral

nu va mai fi nevoit să-l nege pe Dumnezeu"[2], deoarece se va situa dincolo de anti-teism. El va suprima pînă şi condiţiile care au permis accesul la această stare de plenitudine şi, o dată cu acestea, orice retur dialectic şi deci orice verificare eventuală a propriului temei. Asemenea lui Dumnezeu, omul absolut nu va mai fi capabil să pună întrebări privitoare la propria lui realitate.

Astfel, dacă în marxism negarea lui Dumnezeu este folositoare la un moment dat pentru formarea conştiinţei revoluţionare a proletarilor, în tot restul timpului ea nu poate fi, în sine, valabilă. Ruptura dintre principiu şi realitate face imposibilă circulaţia lor mutuală şi această lipsă flagrantă de veritabilă dialectică lipseşte demonstraţia marxistă de orice putere de persuasiune filosofică. Marxismul rezolvă problema lui Dumnezeu fără măcar să o fi pus în chip corect şi o înlocuieşte prin crezul său: "Cred în materia auto-suficientă, infinită, necreată şi străbătută de o mişcare veşnică"; or, noţiunea de automişcare este, filosofic vorbind, una dintre cele mai mari absurdităţi.

Aflaţi pe culmea optimismului lor simplist, doctrinarii nu vor să ştie în ce măsură ateismul este dificil, tragic, inconsecvent. Péguy o spune: "Într-adevăr, trebuie să te forţezi ca să nu crezi..." Doar demitizarea sistematică a ateismului i-ar putea zdruncina certitudinea inexistenţei lui Dumnezeu.

Filosofia existenţialistă pare mai degrabă nostalgică decît agresivă. "Omul este un zeu neputincios",

spune Heidegger. Rigorismul kantian "sartrizat" intervertește argumentul ontologic cu un insucces identic: Dumnezeu contrazice absolutul exigenței etice, deci Dumnezeu nu are cum să existe.

Orice ateism care nu ascultă de propria sa lege imanentă, de absența unei certitudini absolute, devine – în lipsa Absolutului tocmai negat – o negație ilicită. Pentru a depăși acestă slăbiciune, el își construiește propriul mit. Logica lui lăuntrică îl face să treacă la anti-teism militant care denotă o stare pasională perfect patologică. Biblia oferă o viziune lucidă care demonstrează că nu religia, ci dimpotrivă, ateismul operează alienarea spiritului uman. Potrivit etimologiei cuvîntului ebraic, "a nu crede" înseamnă a nu-i spune lui Dumnezeu **amin**, a-i refuza deci existența. Iată un diagnostic medical: "Zis-a cel nebun în inima sa: «Nu este Dumnezeu»" (Psalm 13, 1) – sau, cum spune Sfîntul Augustin: "ateismul este sminteala unei minorități". De atunci încoace, el ni se impune prin masivitatea cantității. Dacă, pentru psihologi, nebunia este pierderea funcției Realității, atunci ateismul este pierderea categorică a funcției Realității transcendente.

După Sfîntul Iacov, "și demonii cred și se cutremură" (Iacov 2, 19); tremură pentru că au impresia că se opun lui Dumnezeu. În realitate, ei nu se opun lui Dumnezeu, ci unui obiect al imaginației lor, căci Dumnezeu nu ar putea fi **cunoscut** ca un dușman sau ca un Adversar. Rugăciunea lui Manase spune că "Dumnezeu a ferecat abisul demonilor" pentru că

acești sînt închiși în genunea absenței lui Dumnezeu. Și omul se poate închide pe sine în absența Transcendentului, iar vidul tragic al inimii lui îl adîncește într-o mereu mai violentă și nesăbuită negare a lui Dumnezeu.

3. INSUFICIENȚELE CREȘTINISMULUI ISTORIC

Marii teologi, dimpreună cu părinții Conciliului Vatican II afirmă că teologia ultimelor veacuri a pierdut simțul misterului, s-a constituit într-o speculație abstractă **despre Dumnezeu**, încetînd să mai fie gîndire vie **întru Dumnezeu**. Marcel Moré o spune în felul său: "Cuvîntul unor oameni care s-au tolănit, nu știu cum, dar foarte comod, peste Cruce, nu mai poate avea nici o trecere..."

Potrivit **Rugăciunii pe Acropole** a lui Renan, religiile ar fi muritoare. Se poate adăuga că și sistemele teologice sînt muritoare și tocmai acesta este înțelesul formulei care străbate lumea de astăzi: "Dumnezeu a murit". A murit Dumnezeul unei anumite teologii, aceasta fiind moartea unei concepții curente despre Dumnezeu, înțeles ca obiect aproape fizic situat la periferia spațiului cosmic, într-o pură exterioritate care face din el un Stăpîn înfricoșător.

Sfîntul Chiril al Alexandriei a înlocuit dialectica greacă: "Stăpîn/sclav" prin dialectica Evangheliei: "Tată/fiu". Or, într-o anchetă asupra **Problemelor misionare** de astăzi, F. Boulard citează mărturisirea

unui preot: "Creştinii mei... îl consideră pe Dumnezeu ca pe un Dumnezeu îndepărtat, căruia trebuie să I te supui în măsura posibilităţilor, nu atît din dragoste pentru El, cît din teama de a nu ajunge în iad. Dumnezeu nu este Tatăl... Nu, Dumnezeu este cel care a dat cele 10 porunci negative: Să nu faci. Concluzia: **Dumnezeu este cel care te împiedică să fii fericit**". Într-o altă anchetă, publicată de **Réalités**, un inginer spune: "Dumnezeu este trist, El reprezintă tot ceea ce nu avem dreptul să facem. El şade în acele locuri întunecate unde ard lumînări, unde vezi femei ponosite şi auzi interdicţiile iezuiţilor..."

Ideea total falsă pe care creştinătatea însăşi şi-a făcut-o despre Dumnezeu a accentuat puternic revolta celor din afara Bisericii. Imaginea lui Dumnezeu s-a identificat cu imaginea regelui pămîntean şi cu atributele ei: demnitate, majestate, putere. În Evul Mediu, popoarele au fost adesea convertite în masă, ca nişte comunităţi politice chemate la ordinul suveranilor şi sub ascuţişul sabiei. Ideea de Dumnezeu a devenit garanţia edificiului social-politic. Necredinţa secolului al XVII-lea s-a afirmat ca reacţie la scandalul unui Dumnezeu impus şi al unei religii forţate.

În teologia scolastică vedem cum eternitatea divină pietrificată striveşte viitorul ca un fel de streaşină supratemporală. Filosofii pun întrebări tulburătoare: dacă totul este predestinat, de ce să te mai rogi şi la ce bun să mai ceri? De îndată ce a fost conceptualizată în termeni cauzali, gratuitatea

mîntuirii – acest minunat mister al Iubirii lui Dumnezeu pe care Reforma îl descifrează în Biblie şi la Sfinţii Părinţi – s-a transformat, din păcate, în teribila doctrină a dublei predestinări. Iar dacă astăzi se caută corectarea acesteia – vorbindu-se despre mîntuirea tuturor, în ideea că Dumnezeu Însuşi este singurul vinovat – atunci nu prea văd la ce ar mai putea fi omul de folos...

Orice ignorare a libertăţii de opţiune – acel **compelle intrare**, (obligă-i să intre) al Sfîntului Augustin – justifică în mod fatal Inchiziţia şi politica sabiei. Uităm astfel cuvîntul Sfîntului Ioan Hrisostom: "Acela care ucide (sau forţează) un eretic comite un păcat de neiertat". Acesta este "coşmarul Binelui silit", şi orice Bine silit se transformă în Rău. Creştinismul oficial apare ca o religie a Legii şi a Pedepsei care se traduce prin interdicţii sau tabu-uri sociale. Expresiile sale dominatoare sînt denunţate de Freud sub denumirea "Tatălui sadic". Regresiunea iudaizantă uită Treimea, respectiv paternitatea ei **sacrificială** care nu striveşte, ci dă naştere libertăţii; această regresiune îl confundă pe Dumnezeu cu figura Judecătorului zelos, a justiţiarului redutabil şi terorizant care pregăteşte din veşnicie Iadul şi chinurile lui. Pe bună dreptate, oamenii se tem să nu fie alienaţi; teologia penitenţială, cea a interdicţiilor şi a iadului, adică religia "teroristă" – iată una dintre cauzele ateismului actual.

Pe de altă parte, şi datorită concepţiilor ştiinţifice, Dumnezeu este exilat în cer chiar de către me-

diile credincioase. L-am transformat, după chipul omului de rînd, într-o culme a plictisului moralizator. Renaşterea întru lumină a Celui Înviat, cristalizarea noii creaturi au fost înlocuite de-a lungul istoriei prin instituţia ierarhică a Bisericii, construită pe axa ascultării şi a supunerii şi, deci, golită de orice "eveniment". Această situaţie este încă şi mai rea decît "lumea închisă" despre care vorbeşte Bergson. Avem de-a face cu "cercul închis" al mediocrităţii creştine.

4. ATEISMUL: EXIGENŢA PURIFICĂRII CREDINŢEI

În ale sale **Note provocatoare**, Kurt Marek, unul dintre adepţii morţii lui Dumnezeu, scrie următoarele: "Ateismul, care era pe vremuri creasta înspumată a valului progresist, nu mai este acum la modă. De vreo două generaţii, a fi ateu te face să pari arierat..."

Chiar dacă deocamdată este limitată, depăşirea ateismului de către elita intelectuală se afirmă totuşi pe planul calitativ al spiritului. În Uniunea Sovietică, poetul Mandelştam declară: "În zilele noastre, orice om cultivat este creştin". După suprasaturarea lor ideologică, tinerii intelectuali din Rusia caută acum sensul personal al vieţii şi aspiră la acea "revoluţie a persoanei în duh" pe care o propovăduia Berdiaev. Ei reacţionează împotriva oricărui ritualism încremenit şi poartă într-înşii o adîncă sete de

infinit şi de transcendenţă. Cei mai mari savanţi ruşi afirmă de-a dreptul că adevărata ştiinţă conduce în mod inevitabil la întrebarea asupra religiei. Aştep-tînd ca un nou Sfînt Pavel să stea înaintea Atenienilor (Fapte, 17, 22) ei au ajuns chiar să înalţe o surprinzătoare rugăciune către "Dumnezeul necunoscut"...

Un adevărat respect al specialiştilor pentru competenţa celorlalţi face ca orice opoziţie între ştiinţă şi religie să devină caducă. Ştiinţa nu stînjeneşte defel opţiunea metafizică a unui savant care respinge prin definiţie absurdul. Dar dacă, **lăuntric**, oamenii sînt mai aproape ca oricînd de Transcendent, setea spirituală a celor care îşi pun probleme la nivelul unei viziuni globale despre lume devine mai exigentă.

Piedica se ascunde în masa amorfă a credincioşilor, pentru că nu atît creştinii trăiesc într-o lume atee, cît ateismul trăieşte în interiorul creştinilor. Nu există nici un nucleu în jurul căruia să se adune o mai densă ignoranţă decît cel a ideii de Dumnezeu aşa cum apare ea în acest mediu comun. Iată de ce, aşa cum spune Lagneau, "ateismul este sarea care pune la păstrare credinţa în Dumnezeu"[3] După Simone Weil, ateismul purifică ideea de Dumnezeu de orice context sociologic sau teologic perimat şi ridică exigenţa unei "sfinţenii care să aibă geniu".

O asemenea purificare presupune un "dialog ecumenic" cu omul ateu, care n-a abordat niciodată conţinutul viu al credinţei ale cărei expresii istorice

le pune la îndoială. Dacă rădăcinile religioase constituie întreg trecutul civilizaţiei ele nu îi vor asigura şi viitorul decît în măsura în care toate modalitătile de reprezentare străine omului modern vor fi abolite. Epoca noastră aşteaptă intrarea omului în stadiul adult şi refuză orice recunoaştere a lui Dumnezeu care să nu fie în acelaşi timp şi o recunoaştere a omului ca suport al epifaniei divine: aceasta este, de altfel, dorinţa lui Dumnezeu Însuşi şi sensul Întrupării Sale.

Eshatologia biblică este calitativă, întrucît defineşte istoria prin **eshaton** (stadiu final), sfărîmînd orice concepţie închisă şi statică. Aceasta este foarte substanţiala temă a **Exodului**: "Avraam a ieşit neştiind încotro merge" (Evrei 11, 8) şi neputînd să se întoarcă la punctul de plecare: "Nimeni care pune mîna pe plug şi se uită înapoi nu este potrivit pentru Împărăţia lui Dumnezeu" (Luca 9, 62). Timpul biblic întrerupe timpul ciclic al eternei reîntoarceri, aşa cum Ulise se întoarce pînă la urmă alături de Penelopa. "Eu sînt Calea, Lumina şi Pîinea", aceste nume ale Domnului rezumă exodul lui Israel hrănit cu mană şi condus de stîlpul de foc către pămîntul făgăduinţei. Numai că acum, în Hristos, întreaga istorie ia chipul unui exod centrat pe figura lui **homo viator**. Biserica în situaţie istorică este Biserica "diasporei", comunitate eshatologică **străbătînd cetatea terestră**, în marş spre Împărăţie, adică spre propria plenitudine. Dacă lipseşti din lume e ca şi cum te-ai lipsi de credinţa evanghelică.

Actualitatea mesajului creştin rezultă dintr-o Biserică angajată ca partener eshatologic în interiorul lumii şi al experienţei omului contemporan. Viaţa istorică nu este niciodată un mijloc al veacului ce va să vină; dacă lumea se finalizează prin Împărăţie, acest lucru se întîmplă pentru că Împărăţia se află deja "printre oameni".

Deus ex machina, acea compensaţie adusă slăbiciunilor şi lipsurilor umane, a murit cu adevărat. Acel **Deus** este totuşi prezent ca sursă creatoare, acolo unde omul este propriul său stăpîn. Dumnezeu îl atinge pe om acolo unde este tare şi puternic şi de aceea Evanghelia trebuie să fie prezentă în toate deciziile şi riscurile inerente condiţiei umane.

Biserica nu trebuie să-şi asume treburile concrete ale cetăţii, dar conştiinţa creştină este chemată să acţioneze din plin pînă şi în chestiunile cele mai tehnice. Politica, economia, dezvoltarea sînt sferele comune în care credincioşii şi necredincioşii se întîlnesc. Şi ce imensă sarcină, aceea de a desăvîrşi lumea prin "sobornicitatea" calitativă a tuturora, de a însămînţa în cultură lumina Taborului. "Un om al luminii poartă o lumină care străluceşte peste întreaga lume". O recentă anchetă din Rusia ne face cunoscut cuvîntul unui tînăr credincios: "Creştinismul este pretutindeni, în inima existenţei, în sacralitatea maternităţii, în încercările vieţii zilnice, în gratuitatea iubirii şi a prieteniei..."

Marii duhovnici spun că orice asceză lipsită de dragoste şi care nu este un "sacrament al fraterni-

tății" este deșartă. Vorbind despre euharistie, Sfîntul Ioan Hrisostom spune: "Aici este odaia înaltă în care au șezut ucenicii; de aici au plecat ei spre Muntele Măslinilor. Să plecăm și noi în căutarea **mîinilor de săraci**, căci ele sînt pentru noi «Muntele Măslinilor». Într-adevăr, mulțimea săracilor este asemenea unui codru de măslini sădit în casa lui Dumnezeu. De acolo curge uleiul de care vom avea nevoie spre a ne înfățișa, precum fecioarele înțelepte purtînd lămpile pline înaintea Mirelui..."

Biserica ultimelor veacuri nu va mai oferi celui înfometat "pietrele ideologice" ale sistemelor, nici "pietrele teologice" ale catehismelor, ci "pîinea îngerilor" și "inima omenească a fratelui, dăruită ca hrană curată" așa cum frumos spune Origen[4].

5. RĂSPUNSUL CREȘTIN

Teologie negativă și Simbol

Pretutindeni se poate observa punerea la îndoială a temeiurilor; mulți teologi nu prea mai știu în ce cred, căci demitologizarea sfîrșește prin a goli creștinismul de conținutul său evanghelic. Nu e greu să depășești o cosmologie perimată, cu trei nivele; esențial este să nu lezezi deplina alteritate a unor adevăruri care transcend toate procesele naturale. Curentul electric nu are nimic de-a face cu realitatea minunilor. Crucea rămîne un scandal și o nebunie și trebuie primită ca expresie clară a adevărurilor de credință la nivelul istoriei. "Sub pretext «iluminist» – scria Sfîntul Serafim de Sarov – am intrat în bezna unei asemenea ignoranțe, încît aceleași manifetări ale lui Dumnezeu care le păreau oamenilor din vechime cunoscute și întru totul firești, ne apar nouă drept imposibile..."

Insistența lui Tillich asupra întîlnirii cu Dumnezeu pe dimensiunea orizontală, refuzul lui Robinson se a-I aplica lui Dumnezeu categoriile spațiale, demitologizarea exprimă diversele reacții împotriva acelor teologii care blochează intrarea Evangheliei într-o lume desacralizată și secularizată, într-o cultură radical-imanentistă. Aceste reacții critice întemeiate sînt totuși ineficiente, în măsura în care ignoră teologia negativă sau apofatică.

Pe calea negativă, Părinții ne învață că Dumnezeu este absolut incomparabil, în sensul că nici un nume nu Îl exprimă în mod adecvat. **Adonai** este numele negrăit al lui Dumnezeu, iar **Yahve** este numele care nu poate fi rostit. Teologia pozitivă clasică nu este devalorizată, ci doar confruntată cu propriile ei limite. Ea nu se aplică decît atributelor revelate, adică manifestărilor lui Dumnezeu în lume, pe care le traduce în mod inteligibil; aceste traduceri nu sînt decît expresii cifrate, simbolice, întrucît realitatea lui Dumnezeu este absolut originală, transcendentă și deci nereductibilă la vreun sistem de gîndire. Heruvimii au încercuit genunea abisală a lui Dumnezeu cu frontiera unei tăceri impermeabile.

Fiindcă "negativitatea nu înseamnă" negaţie, calea negativă nu este o cale negatoare şi nu are nimic comun cu agnosticismul. Ea nu este nici măcar un simplu corectiv sau vreun semn de prudenţă. Cu ajutorul negaţiilor, calea negativă conduce spre hiper-cunoaşterea mistică şi spre paradoxala aprehensiune a Celui ininteligibil. Printr-o abordare "intuitivă, primordială şi simplă", cunoaşterea aceasta întrece înţelegerea. Faptul decisiv al acestei metode este depăşirea care nu presupune, ca în iconoclasmul artei abstracte, separarea ei de temeiul istoric şi biblic; cu cît verticala transcendenţei se înalţă mai sus, cu atît rădăcinile ei se înfig mai adînc în orizontala imanenţei. Asemănîndu-se cu misterul comuniunii euharistice, esenţa acestei căi vizează antrenarea spiritului omenesc într-o experienţă unificatoare. Cu cît Dumnezeu este mai nepătruns în transcendenţa **Fiinţei** sale, cu atît experierea imediatei proximităţi a **Fiindului** divin devine posibilă. Or, problema actuală nu e aceea a Fiinţei lui Dumnezeu şi nici măcar a existenţei Sale, ci tocmai aceea a prezenţei Sale fiinţiale în istoria umană.

Atunci cînd Părinţii ating misterele, ei resimt neputinţa cuvintelor şi recurg la expresii antinomice sau la simboluri. De aceea "nădăjduim spre ceva deja existent", "ne aducem aminte de ce va fi să fie", sau pierim de sete lîngă "o fîntînă cu apă vie". Astăzi, sub impulsul marilor filosofi şi al psihologiei abisale, simbolul este una dintre dimensiunile gîndirii de avangardă. Profunda formulă a lui Paul Ricoeur potrivit căreia "speranţa este o aducere-aminte" se clarifică prin lumina simbolului în înţeles patristic: orice speranţă este epifanică.

Simbolul (în greceşte: "a pune laolaltă") implică reunirea celor două jumătăţi: simbolizantul şi simbolizatul. El are funcţia de a închipui sensul şi se deschide totodată ca receptacol expresiv al prezenţei, devenind atunci epifanic şi mărturisind apropierea Transcendentului.

Liturghia este axată pe Coborîrea Duhului Sfînt, pe epicleza care asigură prezenţa evenimentului rememorat, transformînd anamneza în epifanie. De aceea singurul argument temeinic pentru existenţa lui Dumnezeu este argumentul liturgic, adică cel al preaslăvirii rugătoare. Rugăciunea este o mărturie despre Cel căruia I se adresează. Acest lucru este important, pentru că scăderile subiective ale unui credincios nu afectează în nici un fel valoarea obiectivă a credinţei sale. Adevăratul subiect al credinţei nu este individul izolat ci "eul său liturgic", loc trans-subiectiv al credinţei ca revelaţie. Unii exegeţi moderni[5] traduc astfel versetul din **Geneză** 2, 15: "Yahve Elohim l-a luat pe om şi l-a pus în grădina Edenului **pentru cult** şi pază". Prin acest simbolism apăsat, paradisul este asimilat unui sanctuar, în care primul om devine un **paznic sacerdotal**: de la începutul începutului omul este o **fiinţă liturgică**.

Propovăduirea şi liturghia sînt inseparabile. După Bultmann, Iisus a înviat prin kerigmă, adică prin proclamarea mîntuirii. Însă Învierea nu mai are

nici un sens în afara evenimentului istoric, ea nefiind nicicum, să spunem, o viziune subiectivă a Sfîntului Pavel. Chiar dacă refuzăm, împreună cu Bultmann, orice **obiectivare** a acestui mister, trebuie totuşi să prezervăm **caracterul obiectiv** al faptului ca atare. Învierea stă în kerigmă, dar kerigma este prezentă în euharistie. Euharistia este memorialul trăit şi vestirea nemijlocită a Învierii, de vreme ce "sintaxa nemuritorilor" este întru totul integrată prin împărtăşanie. O spune şi Sfîntul Irineu: "Învăţătura noastră este potrivită Euharistiei şi confirmată de ea"[6]. Evenimentul trecut este şi mai important în ziua de astăzi. În **Sentinţele** sale, Sfîntul Irineu precizează că singurul păcat veritabil este acela de a fi "nesimţitor faţă de Cel Înviat" (**Sent.** 118). Surprinzătoare această profeţie din secolul al VII-lea care judecă sărăcia oricărui spirit critic îndreptat împotriva realităţii istorice a Învierii lui Hristos.

Teologia apofatică şi noţiunea de simbol sînt cheile de boltă ale oricărui dialog ecumenic, dar şi cele ale oricărui dialog cu lumea. Această viziune poate cel mai bine să "de-pietrifice" teologia actuală, evitînd ruptura dintre verticala cerească şi orizontala pămîntească din încrucişarea cărora se ţese **Mysterium Crucis**.

Noul Testament înfăţişează cîteva "optici" diferite ale martorilor aceleiaşi credinţe, ceea ce determină apariţia mai multor teologii şi viziuni spirituale: cea ioaneică, cea petrină, cea paulină. Numai că

dacă pluralismul teologic este legitim, dogmele sînt aşezate, dimpotrivă, pe un plan unde forma enunţiativ-liturgică le este atribuită în mod intenţionat. În Simbolul de Niceea, Duhul Sfînt este "închinat şi slăvit" – formulă care trimite spre funcţia mistagogică a Duhului, înscrisă în planul liturgic şi doxologic. Acest fapt ne interzice să separăm aspectul inteligibil al dogmei de conţinutul ei liturgic. Orice afirmaţie dogmatică provine din teologia pozitivă pe care Părinţii o numesc "simbolică". Raportul dintre simbolizant şi simbolizat arată în fiecare dogmă o icoană orală, o imagine inteligibilă a Adevărului. Numai că orice icoană este înainte de toate o epifanie care mărturiseşte prezenţa a ceea ce întruchipează. Se cuvine aşadar ca prin dogmă să intuim prezenţa reală a Adevărului: să nu o confundăm cu formula sau cu prezentarea ei în funcţie de un mediu cultural, şi nici să o desprindem din ansamblul dogmatic **trăit** în Liturghie. Dialogul ecumenic tinde pe dinăuntru către un sinod al tuturor Bisericilor, chemate să examineze **împreună** tezaurul sfînt al credinţei apostolice şi să deosebească mereu Adevărul de multiplele sale expresii **iconice** – aşa cum diferitele compoziţii iconografice dedicate aceleiaşi teme converg laolaltă înspre un singur Subiect.

Faptul că omul este liber nu înseamnă că el este cauza propriei mîntuiri, ci că Dumnezeu Însuşi nu-i poate sili iubirea. Credinţa spune: "oferă capul tău mărginit ca să primeşti în schimb Logosul", – "dă-ţi sîngele şi primeşte Duhul". Din capul locului răspunsul se află în experienţa credinţei; simpla invocare a numelui lui Dumnezeu îl aduce de faţă pe Cel neştiut şi totuşi cunoscut în taina fiecărei zile.

"Dovezile" sînt insuficiente, pentru că Dumnezeu este singurul criteriu al Adevărului Său. Adevăratul înţeles al argumentului ontologic este că, în orice gînd despre Dumnezeu, Dumnezeu Însuşi se gîndeşte pe Sine prin spiritul omenesc. Asta înseamnă că nu poţi inventa credinţa, că originea ei nu este arbitrară, că ea este un **dar** pe care Dumnezeu îl oferă tuturor pentru a-Şi arăta nemăsura în inima omului. Potrivit Părinţilor, Sfîntul Duh este un Dar ipostaziat, iar dacă cerem venirea Tatălui nu sîntem niciodată refuzaţi, pentru că un refuz ar contrazice natura însăşi a Duhului: "Tatăl îi va da celui ce se roagă preaplinul Sfîntului Duh", spune Domnul.

Libertatea şi iadul

Biblia răspunde formulei atee "dacă Dumnezeu există omul nu este liber" prin afirmaţia: "dacă omul există, Dumnezeu nu mai este liber". Iar dacă omul îi poate spune Nu lui Dumnezeu, Dumnezeu nu-i poate spune NU omului, căci – după Sfîntul Pavel –

"în Dumnezeu toate sînt DA" (2 Corinteni 1, 19). Este DA-ul Legămîntului pe care Hristos îl înnoieşte pe Cruce. Atunci, "sînt liber" vrea să spună: "Dumnezeu există". Dumnezeu Însuşi garantează libertatea îndoielii, pentru a nu violenta conştiinţele.

Dumnezeu a creat "libertatea secundă" şi îşi ia supremul risc al unei libertăţi emergente, capabilă să-L înfrîngă, să-L facă să se pogoare în moarte şi în iad.: El se lasă cu bună ştiinţă ucis, pentru a le dărui ucigaşilor iertarea şi învierea. Omnipotenţa lui constă în locuirea libertăţii umane, cu preţul voalării propriei preştiinţe şi în scopul de a dialoga cu celălalt: Dumnezeu îl iubeşte pînă la această nemărginită patimă care aşteaptă un răspuns liber, ca şi crearea nesilită a unei comunităţi fiinţiale între Dumnezeu şi copilul Său. Adagiul patristic o spune: "Toate îi sînt cu putinţă lui Dumnezeu, afară de puterea de a-l sili pe om să-L iubească". Omnipotenţă lui Dumnezeu îl face să devină Cruce de viaţă făcătoare, ca unic răspuns la procesul ateismului în faţa libertăţii şi a răului.

"Împărăţia lui Dumnezeu se află înăuntrul vostru"; asta înseamnă că şi iadul se află înăuntrul oamenilor, lucru pe care îl spune, în felul său, şi Marcel Jouhandeau: "De unul singur aş putea ridica împotriva lui Dumnezeu un imperiu în faţa căruia Dumnezeu însuşi e neputincios: iadul... Dacă omul nu pricepe iadul înseamnă că nu a înţeles nimic din propria lui inimă..."[9] Iadul tuturor disperaţilor care

explorează profunzimile lui Satan proiectîndu-şi blasfemiile către un cer gol.

Or, pînă şi disperarea infernală este veştejită de Hristos care Şi-a asumat personal tăcerea lui Dumnezeu: "Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?" (Matei 27, 46). La acest nivel se aşează exigenţa iadului care vine din libertatea omului de a-L iubi pe Dumnezeu. Tot ea zămisleşte iadul, căci se poate spune: "Să nu se facă voia Ta" şi Dumnezeu Însuşi nu are ce face în faţa unei asemenea dorinţe.

Dumnezeu vrea ca libertatea de a-L refuza să nu aibă limite. Destinul libertăţii umane este condiţionat prin acestă opţiune suspensivă. Aceasta este, ca să spunem aşa, infernul iubirii divine, dimensiunea celestă a iadului, viziunea divină a omului scufundat în bezna singurătăţilor sale.

Concepţia "teroristă" şi "penitenciară" despre Dumnezeu se cere de urgenţă corectată. Nu mai poţi crede într-un Dumnezeu nemilos şi impasibil. Singurul mesaj care îl poate atinge pe ateul de azi este mesajul lui Hristos pogorîndu-se la iad. Cu cît infernul în care se găsesc deja oamenii este mai adînc, cu atît mai aprofundată va fi aşteptarea lui Hristos. Căci El nu-i cere omului nici virtutea, nici moralismul, nici supunerea oarbă, ci un strigăt de iubire şi încredere purces din adîncul iadului în care se află. Nu în disperare trebuie să cadă omul, ci în Dumnezeu, care nu este niciodată disperat. Sfîntul Antonie spunea că dacă infernul există, există doar pentru el, ceea ce vrea să spună că infernul

nu este niciodată "pentru ceilalţi", nefiind, prin urmare, obiect al discursului.

Slăbiciunea unui Dumnezeu atotputernic

Ideea unui Dumnezeu atotputernic este limitată de neajunsurile lucrului prefabricat. Răul devine un fel de umbră care sporeşte lumina, un inevitabil defect al creaţiei pe care Dumnezeu îl tolerează, fără a Se recunoaşte responsabil...

Pericopa din **Filipeni** (2, 6-11) este cheia de boltă în ceea ce priveşte adevărata înstrăinare a lui Dumnezeu faţă de El Însuşi: "Ci **S-a deşertat pe Sine** chip de **rob** luînd... ascultător făcîndu-Se pînă la moarte, şi încă moarte pe cruce". Omnipotenţa divină se "deşartă" de bună voie, renunţă la orice putere, dar mai ales la voinţa de putere. "Am venit ca să vă slujesc" exprimă o alteritate radicală în raport cu concepţiile omeneşti. Dumnezeu este cu mult mai mult decît Adevărul, pentru că prin Întrupare El devine altul, golindu-Se de Sine. Omnipotenţa acelui **manikos éros** – "nebuneasca iubire" a lui Dumnezeu nu ajunge doar să distrugă răul şi moartea ci, mai mult, le asumă: "cu moartea pre moarte călcînd". Lumina Sa ţîşneşte dintr-un Adevăr răstignit şi înviat.

Faţă de suferinţa nevinovaţilor, a copiilor anormali, a accidentelor absurde, acesta este contextul în care lui Dumnezeu I se poate aplica super-parado-

xala noţiune a unei slăbiciuni de neînvins. Singurul răspuns adecvat este acela de a spune că "Dumnezeu este slab", că El nu poate decît să sufere împreună cu noi şi că suferinţa este "pîinea pe care Dumnezeu o împarte cu oamenii". Slab, desigur, dar nu în sensul omnipotenţei Sale formale, ci în acela al Iubirii de dragul căreia renunţă în mod liber la puterea Lui: această slăbiciune exprimă, pentru Nicolae Cabasilas, "iubirea nebună a lui Dumnezeu pentru om".

Dumnezeul redutabil şi impasibil al unor teologi rătăciţi printre noţiunile Vechiului Testament se dovedeşte a fi Tatăl care suferă: "Tatăl este Dragostea care răstigneşte, Fiul este Dragostea răstignită, Sfîntul Duh este puterea de neînvins a Crucii". Mister al Dragostei răstignite îmbăiat de lumina dimineţii de Paşti, "slăbiciune" care triumfă asupra morţii şi a iadului.

Acest mister fusese deja presimţit de curentul mistic al gîndirii iudaice. Rabbi Baruh încearcă să arate că Dumnezeu este un camarad de exil, un solitar abandonat, un străin necunoscut printre oameni. Într-o zi, nepotul său se juca de-a v-aţi ascunselea cu un alt băieţel. Se piteşte, dar celălalt nu vrea să-l caute şi pleacă. Copilul, înlăcrimat, se duce să se plîngă bunicului. Atunci, Rabbi Baruh strigă, cu ochii de asemenea în lacrimi: "Dumnezeu spune acelaşi lucru: Eu Mă ascund, dar nimeni nu vine să Mă caute..."[10]

Sau alt cuvînt, la fel de percutant: "Milostivirea divină este pocăinţa lui Dumnezeu"; astfel spus, slăbiciunea lui Dumnezeu.

Un sfînt i-a spus unui copil: "Vezi, dacă tu te-ai putea juca cu Dumnezeu, ar fi cel mai grozav lucru vreodată înfăptuit. Toată lumea Îl ia aşa de mult în serios încît ni se pare că stînd lîngă El te plictiseşti de moarte... Joacă-te împreună cu Dumnezeu, fiule. El este supremul camarad de joacă..."

Slăbiciunea lui Dumnezeu corespunde slăbiciunii omeneşti. Sfîntul Paisie cel Mare se ruga pentru ucenicul său care se lepădase de Hristos. Domnul i s-a înfăţişat, spunîndu-i: "Nu ştii oare că acela s-a lepădat de Mine?" Or, cum sfîntul se milostivea mai puternic şi se ruga încă mai fierbinte pentru ucenicul său, Domnul i-a spus: "Paisie, te-ai făcut Una cu Mine prin dragostea pe care o porţi..."

Misterul tăcerii

Ce poţi să-i spui unui ateu care cere dovezi? Un singur lucru: de îndată ce omul pătrunde în el însuşi regăseşte adevărata tăcere şi resimte un fel de aşteptare venită de la "Tatăl, care vede în ascuns" (Matei 6,6). Tatăl grăieşte prin Fiul, prin Cuvînt. Acest Cuvînt nu copleşeşte, ci-şi mărturiseşte doar apropierea: "Iată, stau la uşă şi bat" (Apocalipsa 3, 20). Avem aici ceva infinit mai măreţ decît orice demonstraţie: o evidenţă răsunătoare, o certitudine de nezdruncinat; Dumnezeu există, este prezent,

"prietenul Mirelui îi aude vocea şi bucuria sa este mare". Iisus le cere ucenicilor să se veselească primind această imensă bucurie ale cărei raţiuni se află dincolo de om, deoarece aparţin existenţei obiective a lui Dumnezeu, adică fericirii trinitare. Dumnezeu spune: "Cu iubire **veşnică** te-am iubit" (Ieremia 31, 3) "şi în ce chip mirele se veseleşte de mireasă, aşa se va veseli de tine Dumnezeul tău" (Isaia 62, 5).

Tăcerea este Post al Crăciunului, timp al aşteptării "deşi e noapte", pîndire a **neaşteptatului**, căci, aşa cum spune Heraclit: "Dacă nu speri, nu vei întîlni nesperatul"[11]. Prin lipsa nădejdii, gura capătă gustul neantului, dar deznădejdea stă deja în pragul speranţei. Se pare că Hristos i-ar fi spus unui stareţ din zilele noastre: "Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui".

Numai tăcerea ne poate face să înţelegem cuvîntul Sfîntului Maxim Mărturisitorul: "Iubirea lui Dumnezeu şi iubirea omului sînt cele două feţe ale unei iubiri totale". Tăcerea umbreşte pămîntul păcii printr-o şoaptă nemăsurată: "Primeşte-mă aşadar, Doamne, căci toate sînt ale Tale, începînd cu mine". Sfîntul Serafim tranşează dilema dintre viaţa activă şi cea contemplativă spunînd: "Găseşte-ţi pacea lăuntrică şi liniştea, iar mai apoi o mulţine de oameni se vor mîntui alături de tine". Părinţii spun că Dumnezeu i-a creat pe îngeri "în tăcere". De aceea, Dumnezeu îi îndrumă pe cei tăcuţi, iar îngerii rîd de cei ce se frămîntă.

"Domnul are să se lupte pentru voi, iar voi fiţi liniştiţi" (Exod 14, 14): o linişte specială, care este, la

rîndul ei, o luptă pentru curăţia şi transparenţa acelor inimi în stare să cunoască şi să se bucure de triumful lui Dumnezeu. "Şi a închis Domnul Dumnezeu corabia peste Noe" (Geneză 7, 16) pentru ca liniştea lui să-l pregătească pentru încheierea Alianţei. Tot la fel, Iona sau Iov, cărora Domnul le-a "acoperit buzele" (Iov 40, 4) pentru a primi mai cuviincios **Rhema**, Cuvîntul de viaţă făcător. În Apocalipsă (8, 1) se arată tăcerea tuturor Puterilor cereşti înaintea descoperirilor din urmă. Cînd Zaharia a ajuns fără grai, adică tăcut, tot poporul a înţeles că Dumnezeu i se arătase (Luca 1, 20-22). Hipolit, care descrie hirotonia, spune că în timpul "punerii mîinilor" li se cere celor prezenţi să facă linişte **propter descensum Spiritus**: în momentul pogorîrii Duhului, toată lumea tace.

O mare tăcere învăluie lumea în Vinerea Patimilor. După ce moartea lui Dumnezeu este vestită, lumea pare să se cufunde în liniştea marelui Sabat. Potrivit Părinţilor, înainte de a primi învăţăturile Cuvîntului, trebuie să înveţi a-I asculta tăcerea, pe care Sfîntul Isaac o numeşte "graiul lumii ce va să vină". Aici, tăcerea te face părtaş pe dinăuntru Cuvîntului. O părtăşie pe care omul nu o poate trăi decît tăcînd.

Într-o asemenea tăcere şi în regeasca libertate a spiritului său, omul este chemat să răspundă la întrebarea elementară: cine este Dumnezeu? La care Sfîntul Grigorie de Nyssa spune, abia auzit: "Tu, iubirea sufletului meu..."

II

Experienţa Mistică

Cuvîntul "mistic" se înrudeşte cu noţiunea biblică de mister şi desemnează legătura intimă dintre Dumnezeu şi om, respectiv comuniunea lor de natură nupţială. Această unire finală este taina Înţelepciunii divine, tîlcul planului Său referitor la destinul etern al omului. Un tîlc pe care nici îngerii nu-l cunosc, dar pe care Dumnezeu îl descoperă sfinţilor. Aceasta este "taina cea din veci ascunsă", adică dragostea Lui manifestată prin Hristos şi desăvîrşită în Biserică, de-a lungul istoriei.

Tradiţia răsăriteană nu a deosebit niciodată prea net mistica de teologie, experienţa personală a dumnezeieştilor Taine de dogma mărturisită de Biserică. Ea nu a cunoscut nici divorţul dintre teologie şi spiritualitate şi nici vreo **devotio moderna**. Dacă experienţa mistică trăieşte conţinutul credinţei de obşte, teologia îl ordonează şi sistematizează. Astfel, viaţa oricărui credincios este structurată de cuprinsul dogmatic al liturghiei, iar doctrina relatează experienţa intimă a Adevărului relevat şi împărtăşit tuturor. Teologia este mistică, iar viaţa mistică este

teologică, ea fiind culmea teologiei, teologia prin excelenţă, adică vederea în duh a Sfintei Treimi. Teologia şi viaţa sînt cu atît mai mistice cu cît sînt mai concrete de vreme ce tainele, care sînt prin definiţie mistice, sînt actele cele mai concrete cu putinţă. Iată de ce sinoadele definesc dogmele ca pe nişte formule liturgice care alcătuiesc o doxologie vie, trăită şi proclamată de-a lungul liturghiei. Evagrie exprimă admirabil această unitate: "Dacă eşti teolog, te vei ruga cu adevărat, iar dacă te vei ruga cu adevărat, eşti teolog"[12]. Încă din secolul IV, Părinţii identifică misterul mîntuirii cu substanţa Sfintelor Taine, şi acest fapt explică de ce Sfîntul Chiril al Ierusalimului şi-a numit predicile **Cateheze mistagogice**, de ce Sfîntul Maxim Mărturisitorul şi-a intitulat meditaţiile despre liturghie, **Mistagogia**, sau de ce Pseudo-Dionisie şi-a reunit tratatele sub titlul: **Teologia mistică**.

Nicolae Cabasilas continuă această tradiţie numindu-şi tratatul despre sfintele taine: **Viaţa în Hristos**. Într-adevăr, viaţa mistică este dintru început axată pe cuvîntul Sfîntului Pavel: "Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Galateni 2, 20), căci, după Calist[13], cel mai important lucru petrecut între Dumnezeu şi sufletul omenesc este acela de a iubi şi de a fi iubit. "Erosul divin – spune Sfîntul Macarie – l-a făcut pe Dumnezeu să coboare pe pămînt şi să părăsească culmile tăcerii"[14].

Dorinţa divină şi cea umană se împlinesc prin Hristosul istoric în care Dumnezeu şi omul se privesc ca într-o oglindă şi se recunosc, "întrucît iubirea lui Dumnezeu şi iubirea omului sînt cele două feţe ale unei iubiri totale"[15]. După Sfîntul Grigorie de Nyssa, erosul se descarcă de orice posesiune egocentrică şi se topeşte în "intensitatea agapică"[16]. Dumnezeul filantrop, iubitor de oameni, cere, în schimb, să fie iubit pentru El Însuşi.

În acest fel, "viaţa mistică" e totuna cu "viaţa creştină" de îndată ce se transformă în trăire a iubirii lui Dumnezeu, care cuprinde omul şi de care omul este perfect conştient. Caracterul existenţial al credinţei trebuie subliniat. Pentru Sfîntul Grigorie de Nyssa, insul care nu este mişcat de Duhul Sfînt nu este o fiinţă omenească, aşa cum pentru Sfîntul Simeon Noul Teolog, cel care nu are conştiinţa de a se fi "îmbrăcat cu Hristos" pierde harul Botezului[17].

Cultul martirilor îi arată pe aceştia ca fiind preaplini de prezenţa lui Hristos şi ajunşi asemenea lui Hristos-Cel-Înviat. Curăţirea ascetică se reduce astfel la clipa sublimă a unei totale dăruiri de sine. Asceţii sînt urmaşii direcţi ai martirilor pentru că, în cazul lor, acea clipă se prelungeşte, prin nevoinţă, toată viaţa. Crucea precede lumina fulgerătoare a Învierii. Totuşi, dacă orice mistic este ascet, nu orice ascet este "mistic" în înţelesul particular al celui "copleşit de har". De aceea, asceza nu este nicicînd un scop, ci doar un mijloc de a atinge, **cu ajutorul Domnului**, starea de unire nupţială dintre Dumnezeu şi sufletul omenesc. Acest ultim grad al experienţei mistice depinde de harul lui Dumnezeu. Şi

tot ce poate face omul este să-şi constituie fiinţa ca "loc al lui Dumnezeu", ca loc teofanic al prezenţei Sale. Nu există nici o tehnică în stare să te facă stăpînul acestei experienţe. Mijlocul cel mai avansat cultivă reculegerea tăcută, "isihia"; aflat pe culmea smereniei rugătoare (care este "cutremurul inimii în faţa porţilor Împărăţiei"[18]) omul se prosternează înaintea acestor porţi, pe care însă numai voinţa liberă a lui Dumnezeu le poate deschide. **Scara Paradisului**, scrisă de Sfîntul Ioan Scărarul ne învaţă că iubirea absolută nu se arată la începutul, ci la capătul unirii cu Dumnezeu. Dumnezeul biblic ne iubeşte cu o dragoste zeloasă, ne doreşte pe de-a întregul: iubirea universală se împlineşte nestînjenit atunci cînd Dumnezeu devine "totul în toate".

Dacă Sfîntul Ioan spune "noi vom fi asemenea Lui" (I Ioan 3, 2), Sfîntul Pavel vorbeşte la timpul prezent: "iar noi toţi, privind ca în oglindă, cu faţa descoperită, slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip, din slavă în slavă..." (II Corinteni 3, 18). Cu faţa descoperită, asemenea lui Moise, creştinii oglindesc slava lui Hristos. Contemplarea lui Dumnezeu în Hristos îi face asemenea lui Dumnezeu. Astfel, viaţa creştină presupune harul unei viziuni a lui Dumnezeu, viziune care, deşi crepusculară, te transformă după chipul Domnului; datorită ei, poţi crede, poţi cunoaşte, poţi uni, preschimbîndu-te după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

1. OBIECTUL EXPERIENŢEI MISTICE

Înainte de a aborda experienţa propriu-zisă, trebuie să precizăm contextul Tradiţiei care o condiţionează, adică ce spune această Tradiţie despre obiectul ei.

Orientată spre Dumnezeu, reflecţia Părinţilor angajează o cunoaştere apofatică: negare a oricărei definiţii antropomorfe, apropiere de tenebre, rază a inaccesibilităţii luminii dumnezeieşti. Axioma apofatismului este: despre Dumnezeu ştim doar că "este", dar nu şi "ce este", căci "nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu". Sensibil în cel mai înalt grad faţă de impenetrabilitatea misterului divin, Răsăritul neagă radical posibilitatea de a contempla esenţa lui Dumnezeu, care este veşnic transcendentă. Sfîntul Ioan Hrisostom spune că esenţa divină nu este accesibilă nici măcar sfinţilor din cer; la sinodul de la Florenţa, Marcu al Efesului a extins această imposibilitate asupra îngerilor. Esenţa lui Dumnezeu este mai presus de orice nume, de orice cuvînt, aşa explicîndu-se mulţimea atributelor divine: Bun, Drept, Sfînt, Atotputernic... Şi chiar atunci cînd spunem: "nesfîrşit", "nenăscut" ne recunoaştem neputinţa şi atingem, prin însuşi caracterul negativ al acestor forme, limita impusă de apofază. Datorită lipsei oricărui termen de comparaţie, Dumnezeu este în mod absolut incomparabil. Iar teologia catafatică, pozitivă, este "simbolică", întrucît nu se aplică decît

atributelor relevate, respectiv manifestărilor lui Dumnezeu în lume.

"Conceptele crează nişte idoli ai lui Dumnezeu", spune Sfîntul Grigorie de Nyssa[19]: numai uimirea poate "prinde" ceva. Uimirea este acel simţ precis al distanţei insurmontabile care transcende orice cunoaştere situîndu-se "mai departe chiar de incognoscibil, pe cea mai semeaţă culme a Scripturilor mistice, acolo unde tainele simple, absolute şi incoruptibile ale teologiei se dezvăluie în bezna mai mult decît luminoasă a tăcerii"[20].

Nu e deloc vorba de neputinţa omenească, ci de natura insondabilă şi incognoscibilă a profunzimilor esenţei divine. Obscuritatea inerentă credinţei protejează misterul inviolabil al apropierii lui Dumnezeu. La aceasta se gîndeşte Isaac Sirul cînd afirmă că vederea lui Dumnezeu nu anulează credinţa, fiind de fapt o "a doua credinţă"[21] – superioară credinţei pe care o poartă sufletul. Cu cît Dumnezeu este mai prezent, cu atît este El mai misterios, mai ascuns însăşi natura Sa. "Întunericul strălucitor" este doar un mod de a-I exprima apropierea deopotrivă reală şi insesizabilă. "A-L găsi pe Dumnezeu înseamnă a-L căuta neîncetat... Îl vezi pe Dumnezeu atunci cînd eşti nesfîrşit dornic de El"[22]. Dumnezeu este Cel veşnic cercetat[23]: "El rămîne ascuns în plină epifanie"[24].

2. Realitatea cunoaşterii lui Dumnezeu

De la Sfîntul Vasile pînă la Sfîntul Grigorie Palama, tradiţia este fermă şi unanimă: ea distinge între transcendenţa radicală a lui Dumnezeu în Sine şi imanenţa manifestărilor Sale în lume. Dumnezeu "iese înainte" prin energiile Sale în care se implică total. "Energia" nu este o "parte" a lui Dumnezeu, ci este manifestarea lui Dumnezeu, în urma căreia esenţa lui "nemanifestată" nu este cu nimic diminuată. Acestea sînt **cele două moduri de existenţă** ale lui Dumnezeu: în El însuşi şi în afară de El însuşi. Ele nu afectează defel unitatea, indivizibilitatea şi simplitatea lui Dumnezeu, tot aşa cum deosebirea dintre ipostasuri şi fire nu Îl compun. Comentînd textul de la **Exod** 3,14, Palama notează: "Dumnezeu nu a spus: «Eu nu sînt esenţă», ci: «Eu sînt Cel ce sînt»; El refuză astfel să identifice totalitatea Fiinţei cu esenţa – existenţa primează asupra esenţei"[28]. Deşi este neparticipabil în esenţa Sa, Dumnezeu se poate manifesta prin fiinţa Sa însăşi. Simplitatea lui Dumnezeu este "cu totul altfel" decît ideea noastră de simplitate; Dumnezeu transcende orice formă logică pentru că El este creatorul oricărei forme şi deci, şi al oricărui concept. Pînă şi dogma este antinomică, metalogică, dar niciodată contradictorie: pur şi simplu logica nu se aplică la acest plan, fiind cu totul inoperantă la un atare nivel.

Tradiţia răsăriteană este deci determinată de distincţia fundamentală între esenţa lui Dumnezeu

şi lucrările sau energiile Sale harice. Nu e vorba de vreo abstracţie, ci de realitatea însăşi a comuniunii dintre Dumnezeu şi om, ca şi de posibilitatea însăşi a experienţei mistice. Într-adevăr, omul nu poate participa la esenţa lui Dumnezeu (altminteri, **ar fi** Dumnezeu); pe de altă parte, orice comuniune cu un element creat ("graţia creată" întîlnită în catolicism, n.tr.) nu poate fi comuniunea cu Dumnezeu. Omul intră în adevărata comuniune cu "lucrările" în care Dumnezeu este prezent şi, precum în misterul euharistic, acela care a primit o "lucrare" divină l-a primit pe Dumnezeu Însuşi. Comuniunea nu este nici substanţială (ca în panteism), nici ipostatică (ca în cazul unic al lui Hristos) ci energetică, iar Dumnezeu cu totul prezent în aceste energii/lucrări.

Sinteza palamită expune corect mistica ortodoxă. Este mistica paradoxală a "obscurităţii divine", rază din lumina lui Dumnezeu. Prin participare, Duhul transferă cunoaşterea de la nivelul omului la acela al lui Dumnezeu. Aceasta este cunoaşterea ioaneică, prin "locuirea" Cuvîntului şi iluminarea interioară conferită de lumina divină necreată. Experienţa mistică o trăieşte sub aspectul ei lăuntric, ascuns, pînă la strălucirea ei exterioară: aureolele sfinţilor, luminiscenţa trupurilor, lumina taborică şi cea a Învierii, percepută cu o privire transfigurată, deschisă de Duh. Potrivit lui Palama, Schimbarea-la-Faţă a Domnului îi privea mai mult pe Apostoli, oferindu-le capacitatea momentană de a contempla slava Mîntuitorului ascunsă pînă atunci prin kenoză.

3. ÎNDUMNEZEIREA

"Theosis" – starea de îndumnezeire a omului pătruns de energiile divine – exprimă idealul religios al Răsăritului. Antropologia răsăriteană este ontologia deificării, iluminarea progresivă a omului şi a lumii. Prin Tainele şi Liturghia ei, Biserica este locul acestei metamorfoze care atestă viaţa divină în universul uman. Părinţii aprofundează în sens ioaneic noţiunea paulină de "înfiere": Fiul este Cel în care Dumnezeul treimic Îşi face lăcaş. Duhul ne conduce spre Tatăl, prin Iisus Hristos: printr-o metaforă euharistică, sîntem astfel "încorporaţi" în El (Efeseni 3, 6). Sfîntul Chiril al Ierusalimului pune accentul pe faptul că participanţii la Cină devin "co-trupeşti" şi "co-sanguini" cu Hristos. Omul este într-adevăr "cristificat", "logoficat", "lutul primeşte demnitatea regească... şi se preface în fire împărătească"[26].

Trebuie să subliniem legătura strînsă dintre teologie şi mistică, dintre itinerariul sacramental şi viaţă sufletească în Hristos. Regula de aur a întregii gîndiri patristice enunţă că "Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu"; participînd la viaţa divină, "omul devine după har ceea ce Dumnezeu este prin fire". După chipul pîinii şi al vinului, omul devine – prin lucrarea Duhului Sfînt – o părticică din natura îndumnezeită a lui Hristos. Euharistia, "sămînţă a nemuririi" şi putere a Învierii se uneşte cu natura umană pătrunsă şi transfigurată de energiile divine. S-ar putea spune că viaţa mis-

tică este conştientizarea mereu mai deplină a vieţii sacramentale. Faptul că ambele sînt descrise sub acelaşi chip al "nunţii mistice" demonstrează identitatea lor de natură. După cum spune Teodoret de Cyr: "Hrănindu-ne cu trupul şi sîngele Mirelui, intrăm în legătura nunţii"[27].

4. VIZIUNEA LUI DUMNEZEU

În tradiţia iudaică, Moise este într-adevăr cel care contemplă lumina; de aceea Moise şi Ilie, cei doi mari vizionari, asistă la Schimbarea-la-Faţă a lui Hristos. Norul luminos însoţeşte exodul, acoperă tabernacolul, umple templul, fiind spaţiul acelei **Scheikinah** (slava lui Dumnezeu) ca semn al prezenţei divine. Poporul Cuvîntului (îndemnul "ascultă, Israele" introduce totdeauna textele mesianice) – aude: "ridică-ţi ochii şi vezi". Transfigurarea Domnului inaugurează viziunea apocaliptică.

Pentru Sfîntul Irineu, viziunea lui Dumnezeu se plasează în eshatologie. Prin Clement şi Origen, Alexandria creştină creează o doctrină intens intelectualistă despre viziunea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, Sfîntul Atanasie va accentua îndumnezeirea şi va stabili ca ideal creştin spiritualitatea deşertului care se bucură deja de premisele nestricăciunii. Odată cu Părinţii Cappadocieni, obiectul teologiei este deja Sfînta Treime. Pentru Sfîntul Vasile, gnoza este înlocuită de comuniunea cu Dumnezeul Treimic, iar chemarea vizează "intimitatea cu Dumnezeu" sau "unirea din dragoste"[28]. Tot el spune însă: "chiar dacă afirmăm că ne cunoaştem Dumnezeul în energiile Sale, nu ne permitem defel să ne apropiem de esenţa Lui. Căci, dacă aceste energii coboară pînă la noi, esenţa Lui rămîne inaccesibilă"[29]. Orice viziune a lui Dumnezeu este trinitară: în Duhul Sfînt vedem chipul Fiului şi prin el, arhetipul abisal: Tatăl. Pentru Sfîntul Grigorie de Nazianz, intelectul este depăşit de contemplarea "celor trei lumini care sînt una", a acelei "unice străluciri a Treimii ale cărei umbre sînt singure îndeajuns – scrie sfîntul[30] – pentru a mă înfiora". La rîndul său, Sfîntul Grigorie de Nyssa spune: "E deopotrivă drept că inima curată îl vede pe Dumnezeu şi că nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu. Într-adevăr, ceea ce este de nevăzut prin fire ajunge vizibil prin energiile sale care apar oarecum împrejurul firii"[31].

Viziunea este interiorizată, sufletul contemplă imaginea sa purificată ca într-o oglindă în care se răsfrînge lumina divină, dar natura lui Dumnezeu îi rămîne inaccesibilă. Aici, experienţa mistică este centrată asupra locuirii Cuvîntului în suflet şi asupra tensiunii iubitoare – urcuş infinit spre natura inaccesibilă a lui Dumnezeu.

Pentru Ioan Hrisostom şi şcoala teologică din Antiohia, în veacul ce va să vină Îl vom vedea pe Hristos îmbrăcat în slavă divină şi pe Dumnezeu îmbrăcat în firea umană a Mîntuitorului. În schimb, pentru Sfîntul Chiril al Alexandriei, nu vom vedea

doar unitatea îndumnezeită a Cuvîntului, ci Persoana divină întrupată care se va arăta în aceeaşi slavă cu Tatăl şi cu Sfîntul Duh. Sfîntul Maxim ne oferă o sinteză viguroasă: viziunea celor aleşi se prezintă ca o revelaţie energetică a divinităţii în persoana lui Hristos, trupul acestuia devenind o teofanie perceptibilă. Avem aici o viziune care întrece deopotrivă intelectul şi simţurile; care se adresează omului deplin: o comuniune a persoanei cu un Dumnezeu personal. Comuniunea cu energiile divine deschide infinitul de dincolo de cunoaştere. Sfîntul Atanasie Sinaitul[32] se referă la viziunea "faţă către faţă" (Matei 18, 10; I Corinteni 13, 12) amintindu-ne că textul spune: "persoană către persoană" nu "natură către natură". Şi nu natura este cea care vede Natura, ci persoana este aceea care vede Persoana. Acesta este, de altfel, răspunsul ortodox la argumentele iconoclaştilor ("pe icoanele lui Hristos nu se poate reprezenta nici amestecul celor două naturi, nici umanitatea separată de divinitate"), răspuns care a fost formulat de Sfîntul Teodor Studitul[33]: icoana nu seamănă cu prototipul "după esenţă", dar i se aseamănă "după ipostas şi nume". Căci în icoanele lui Hristos se zugrăveşte **ipostasul** Cuvîntului întrupat, iar nu natura sa divină sau umană. Este deci vorba de o comuniune cu Persoana lui Hristos în timpul căreia cele două naturi – cea creată şi cea necreată – se întrepătrund. În acest fel, cultul icoanelor anunţă deja viziunea lui Dumnezeu. Sfîntul Ioan Damaschinul aprofundează acest proces, precizînd că în unirea ipostatică, umanitatea lui Hristos participă la slava divină şi ni-L face pe Dumnezeu vizibil. Vederea "faţă-către-faţă" este comuniunea cu Persoana lui Hristos.

Sfîntul Simeon Noul Teolog ne trece din contextul hristologic în planul pneumatologiei, adică spre lumina necreată pe care Duhul Sfînt o descoperă şi la care omul participă pe deplin. Experienţa sa transcende limitele fiinţei create reprezentînd ieşirea spre misterul "zilei a opta". Contemplaţia mistică se întîlneşte cu viziunea eshatologică. În Veacul ce va să vină, Duhul Sfînt va apărea ca o lumină, dar ceea ce se va vedea, în comuniune personală cu fiecare dintre noi, va fi Persoana lui Hristos. Sinteza palamită încheie tradiţia patristică, depăşind dualismul dintre sensibil şi inteligibil, dintre simţuri şi intelect, dintre materie şi spirit. Transcendenţa divină presupune că Dumnezeu se descoperă omului întreg, fără să se poată vorbi de vreo viziune propriu-zis sensibilă sau intelectuală. Frontiera se situează între creat şi necreat. Nu este vorba nici de reducerea sensibilului la inteligibil, nici de materializarea spiritualului, ci de comuniunea omului întreg cu necreatul, unire a persoanei umane cu Dumnezeu, mai presus de toate limitele materiei create. "Natura divină nu este participabilă în ea însăşi, ci în energiile ei"[34]. "Cel care participă la energia divină devine el însuşi, într-un fel, lumină", spune Palama[35]. Această lumină nu este materială, nici spirituală, ci dumnezeiască, necreată: ea se comunică întregului om şi îl

face să trăiască în comuniune cu Sfînta Treime, fericire a veacului ce va să vină. Iată stadiul îndumnezeirii, cînd Dumnezeu va fi "totul în toate" nu la nivelul esenţei, ci la acela al energiei, splendoare inefabilă a Treimii.

5. ROSTUL VIEŢII ASCETICE

Dintr-o perspectivă negativă şi privit razant, ascetismul este "lupta nevăzută", neîncetată, fără răgaz; din unghi pozitiv şi privit de sus, el este iluminare, dobîndire a darurilor, trecere în starea harismatică.

Orice ascet începe prin a vedea propria sa realitate umană. "Cunoaşte-te pe tine însuţi", căci "nimeni nu-l poate cunoaşte pe Dumnezeu dacă nu s-a cunoscut mai întîi pe el însuşi"[36]. "Cel care şi-a văzut păcatul este mai mare decît cel care i-a văzut pe îngeri"[37]. Ascetul este un fel de scafandru care plonjează pentru a explora propriile genuni populate cu monştri. După acest "instantaneu" al propriului adînc, sufletul aspiră firesc către milostivirea divină: "Din prăpastia păcatelor mele chem abisul harului Tău". Înălţarea este treptată şi te ajută să urci "scara paradisiacă". Acest climat de smerenie, mereu aprofundat, învăluie toată durata vieţii ascetice. Atenţia este atrasă către sursa spirituală a răului, care nu provine din fire, dar se activează prin spirit. Asceza aspiră la stăpînirea lumii spirituale şi

comportă reabilitarea ascetică a materiei. Păcatul trupesc este păcatul spiritului împotriva cărnii.

Efortul ascetic converteşte patimile, făcîndu-le să conveargă în aşteptarea tăcută a clipei cînd Dumnezeu va conferi sufletului o formă divină. Erosul purificat trece prin deprecierea totală a spiritului de posesiune egocentrică, transformîndu-se în iubire absolută: "intensitatea agapică" de care vorbeşte Sfîntul Grigorie de Nyssa: "a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a nu te sătura niciodată de dorirea Lui"[38]. Atunci cînd sufletul nu-şi mai este centru, trecînd printr-o deplină despuiere smerită, "gnoza devine dragoste unitivă"[39].

6. URCUŞUL MISTIC

Prin calea mistică, fiii lui Dumnezeu ating culmile libertăţii, care însă este structurată şi susţinută lăuntric de către trăirea dogmei prin Liturghie şi Sfintele Taine. Nu există mistică în afara Bisericii. Pe de altă parte, iubirea mistică nu poate fi "organizată", iar viaţa mistică – domeniu al ascezei – nu se sprijină pe nici o tehnică.

Inima se deschide în măsura receptivităţii ei faţă de proiecţia umană a misterului Întrupării, a locuirii Cuvîntului – aşa cum se operează şi este prelungită prin euharistie. Numai Dumnezeu Îl poate face cunoscut pe Dumnezeu, şi Duhul Sfînt este acela care ne uneşte cu Fiul, iar prin El, cu

Tatăl. După Sfîntul Simeon, vîrful vieţii mistice este întîlnirea personală cu Hristos care vorbeşte în inimile noastre prin Duhul Sfînt.

Adăpată la izvorul liturgic, călăuzită de dogmă, sobră şi chibzuită, viaţa mistică se impune prin perfectul său echilibru. "Patima ei impasibilă" dezrădăcinează cultivarea fenomenelor vizuale sau senzitive şi exclude orice curiozitate. Nici chiar extazul nu este apanajul perfecţilor, fiind accesibil pînă şi novicilor: "Dacă vedeţi vreun tînăr care urcă la cer din propria-i voinţă, trageţi-l de picior înapoi pe pămînt, pentru că asta nu-i aduce nici un folos"[40]. Taumaturgia – **fama miraculorum** – este mai degrabă problema celui "psihic", decît preocuparea insului înduhovnicit. "Nu te forţa să zăreşti în timpul rugăciunii vreo imagine sau figură; fii netrupesc în prezenţa Celui Netrupesc" ne sfătuieşte Sfîntul Nil Sinaitul[41]. Apariţiile sînt rare şi sosesc ca o stare de graţie care înfrînge rezistenţa instinctivă a misticilor. Vederea luminii necreate, luminozitatea trupului şi uşurarea lui pînă aproape de levitaţie nu se împacă nici cu plăgile deschise, nici cu altă formă de "dolorism". Răsăritul adoră Crucea nu ca pe un lemn al supliciului, ci ca pe arborele vieţii care înmugureşte iarăşi în centrul lumii. Semn de victorie, Crucea recapitulează lumea pe braţele sale şi sfărîmă porţile iadului. Este experienţa Celui Transfigurat şi Înviat care aduce sufletului o tresărire de bucurie pascală. Aceasta este mistica mormîntului pecetluit şi apoi deschis, din care ţîşneşte viaţa

veşnică. Răsăritul nu cunoaşte confesiunile, mărturiile sau autobiografiile sfinţilor. Limbajul misticilor – atîta cît scrierile lor ne-au parvenit – este diferit de cel al teologilor. Ei vorbesc în termenii unei foarte paradoxale experienţe de comuniune şi dragoste. Viaţa mistică este esenţialmente viaţa întru dumnezeire, iar în Răsărit, dumnezeirea nu este în primul rînd Putere, ci emergenţă a "creaţiei înnoite". Starea mistică atestă depăşirea condiţiei creaturale. Dumnezeu îi este omului mai aproape decît poate omul să-şi fie însuşi, aşa încît viaţa supranaturală întru divinitate îi este acestuia mai firească încă decît viaţa întru umanitate. În orice ins botezat, Hristos este o prezenţă lăuntrică. Aceasta este experienţa antinomică a neantului şi a Absolutului; fără să suprime hiatusul ontologic, Dumnezeu îl umple prin prezenţa Sa. O fiinţă vine din neant şi trăieşte participînd la condiţiile vieţii divine: "Sînt om după fire, dar Dumnezeu după har". Dumnezeu transcende propria Lui Transcendenţă: "El vine dintr-o dată şi, neamestecat, se cufundă în mine... Mîinile mele sînt cele ale unui prăpădit, dar îmi mişc braţul şi văd că Hristos este pe de-a-ntregul în el", spune Sfîntul Simeon[42]. Această pogorîre este parusia lui Hristos în suflet, forma Chipului Său. Sfîntul Ioan Damaschin numea asta "întoarcerea anti-naturii în matca firii"[43].

Văzut de sus, un sfînt este deja plămădit din lumină. Fără să caute a-L copia, el îi urmează lui Hristos pînă cînd imaginea Acestuia i se întipăreşte în suflet: "Curăţia inimii se măsoară prin iubirea

neputincioşilor care se poticnesc". Sufletul se dilată şi se împlineşte ca iubire cosmică, asumă răul universal, străbate agonia din Ghetsimani şi se înalţă către o altă viziune, care îl despoaie de orice judecată: "Cel curăţit vede sufletul aproapelui său". Vederea uneşte cele asemenea: "Cînd cineva vede pe toţi oamenii buni şi nimeni nu-i pare necurat, atunci poate spune că e curat cu inima... dacă îl vezi pe fratele tău păcătuind, aruncă-i pe umeri mantia iubirii tale"[44]. O asemenea dragoste este lucrătoare, fiindcă "preschimbă firea însăşi a lucrurilor"[45].

Aici nu mai e vorba de trecerea de la patimi la înfrînare, sau de la păcat la har, ci de trecerea de la teamă la iubire: "Cel desăvîrşit refuză temerea, dispreţuieşte recompensele şi iubeşte din toată inima sa"[46].

Sufletul se înalţă mai presus de orice semn determinat şi iese în afara tuturor reprezentărilor şi imaginilor. Multiplicitatea este înlocuită de unicitatea simplă. Sufletul – chip şi oglindă a divinului – devine lăcaşul lui Dumnezeu. Răpirea mistică îl îndreaptă spre Împărăţie: "Dacă specificul înţelepciunii este aptitudinea cunoaşterii realităţilor, nimeni nu va fi înţelept dacă nu va privi spre cele viitoare"[47]. "În veacul din urmă – spune Sfîntul Isaac – un om înduhovnicit va primi harul care i se potriveşte". Aceasta este viziunea iconografică a "Liturghiei dumnezeieşti". "Oaia cea pierdută" – omenirea – intră în corul ceresc al îngerilor, stînd în faţa Mielului mistic din Apocalipsă, pe care îl înconjoară întreitul cerc al sferelor. Purpura regească a Patimii se

întinde peste albul lumii cereşti bătînd în strălucirea Amiezei neapuse: culoarea iconografică a iubirii divine îmbrăcată în haine omeneşti. Este revenirea omului la demnitatea sa celestă. În momentul Înălţării lui Hristos, îngerii strigaseră deja: "Cine este Împăratul slavei?" Acum însă, îngerii trăiesc uimirea suscitată de misterul ultim: oaia cea pierdută devine Una cu Păstorul. Cîntarea cîntărilor exaltă Nunta Cuvîntului cu logodnica Lui. Dragostea este magnetul care atrage mereu mai puternic sufletul care se prăbuşeşte în luminosul întuneric al Domnului. Întuneric luminos, beţie trează, izvor de apă vie, mişcare nemişcată: cum să treci de slăbiciunea cuvintelor?

"Te-ai făcut frumoasă venind în Lumina Mea, apropierea te-a împărtăşit cu frumuseţea Mea... Intrînd în lumină, sufletul se face lumină"[48]. La acest nivel nu mai e vorba să înveţi ceva despre Dumnezeu, ci să-L primeşti, adîncindu-te în El. "Ştiinţa prefăcută în iubire" este de natură absolut euharistică: "După Patimi, vinul care veseleşte inima se cheamă sînge al viţei" şi "via mistică provoacă beţia lucidităţii"[49]. "Dumnezeu este iubirea care trimite pe Fiul Său unul-născut ca pe o săgeată cu vîrful umezit în Duhul Sfînt; vîrful este credinţa care introduce în suflet nu doar săgeata, ci şi pe Săgetător"[50].

Sufletul transformat în pasăre a luminii urcă mereu. Orice dobîndire devine un nou început. "După ce a pus piciorul pe scara lui Dumnezeu,

(sufletul) urcă neîncetat, căci fiecare treaptă deschide alt infinit"[51]. Aceasta este scara lui Iacob.

Omul este întîmpinat "nu doar de îngeri, ci de Însuşi Împăratul îngerilor". "Dar cum voi exprima indicibilul? Ceea ce ochii n-au văzut, ceea ce urechea n-a auzit, ceea ce inima omului nu a simţit: cum s-ar putea spune toate acestea prin cuvinte?"[52]

Orice mişcare se stinge şi însăşi rugăciunea îşi schimbă natura: "Sufletul se roagă în afara rugăciunii"[53]. Este isihia, liniştirea duhului, odihna mai presus de orice rugă, pacea care depăşeşte orice paşnicie. Aceasta este eternizarea întîlnirii "faţă către faţă", cînd, potrivit frumoasei spuse a Sfîntului Ioan Damaschin, "Dumnezeu vine în suflet, iar sufletul se strămută în Dumnezeu"[54].

Apofatismul răsăritean Îl mărturiseşte pe Duhul Sfînt, Persoană care rămîne misterioasă, dar care manifestă cele dumnezeieşti şi realizează întreaga viaţă spirituală. Mereu lucidă, aceasta din urmă aprofundează cunoaşterea duhovnicească pe care Sfîntul Isaac o numeşte "simţul vieţii veşnice" şi "intuiţia realităţilor ascunse". Viaţa spirituală se desăvîrşeşte prin contemplarea şi participarea la lumina Sfintei Treimi care se manifestă prin vederea ipostatică a Hristosului transfigurat: o vedere care este accesibilă încă de aici sfinţilor chemaţi la ospăţul nesfîrşit al Întîlnirii.

Descoperirile de pe drumul urcuşului par simultan obscure şi luminoase. În veşnicie şi dincolo de ea, străfulgerările se întunecă pe măsură ce lumina treptelor superioare sporeşte. Acelaşi mister se voalează neîncetat, dar se şi dezvăluie progresiv, fiecare punct de sosire fiind de fapt unul de plecare. Dar subiectul uman nu mai este acelaşi. Interiorizarea îi redescoperă cosmosul – strună de laudă adîncită în suflet – într-o linişte mereu mai plină de Dumnezeu. Fiecare transfigurare a omului este o depăşire întru infinitate. Totul este nou, unic, irepetabil, primit ca un dulce har înnoitor de bucurii pascale.

III

Omul nou

Astăzi nu mai e vorba de o simplă reformare a structurilor şi a instituţiilor ci, pur şi simplu, de zămislirea unui **om nou**, stăpîn atotputernic al destinului său şi al istoriei, conştient de sensul sau de absurditatea ambelor, dar asumîndu-le deopotrivă. Într-o asemenea tensiune profundă, cînd omul îşi împinge revolta pînă la dorinţa de a se re-face pe el însuşi, adevărul lui Dumnezeu ar putea fi auzit mai bine ca oricînd. Răspîndirea acestui adevăr le cere martorilor lui două lucruri: întîi, să dea o nesfîrşită atenţie omului revoltat şi tragicei lui singurătăţi (în ideea de a începe cu el un dialog valabil); apoi, să prezinte adevărul pe limba şi la nivelul acelui om. În acest caz, Cuvîntul lui Dumnezeu, regăsirea kerigmei evanghelice, va fi cu siguranţă mai eficient decît orice abstracţiune, mai ales ieşită dintr-un sistem teologic.

Pozitivismul ştiinţific, existenţialismul, materialismul marxist sau pur şi simplu bunul simţ al omului de pe stradă caută cu pasiune "omul nou", conducătorul, eliberatorul care ar ţine în mînă soar-

ta lumii şi ar putea **răspunde la ce şi cum-ul vieţii omeneşti**. Se cunoaşte adagiul evanghelic "dacă un orb îl îndrumă pe altul, amîndoi vor cădea în groapa" de dincoace de om. Trebuie să vedem cinstit dacă aspiraţiile actuale antrenează vreun progres real şi, dacă da, în ce sens.

1. EŞECUL UMANISMULUI ATEU

Redusă la propriile sale mijloace, materia umană rămîne identică de-a lungul secolelor şi se împotriveşte oricărei discipline impuse. "De bine ce se schimbă, nu se schimbă nimic" spune proverbul francez. Mai rău, observăm o redutabilă regresiune spre **simius sapiens** – "maimuţa savantă" care merge cu bomba atomică în mîini: un soi de neprevăzută mutaţie antropologică survenită de-a-ndoaselea. "Zeul dansator" al lui Nietzsche riscă să se plictisească teribil văzînd evoluţia regresivă spre acest **homo stupidus** teoretizat de doctrinari. Plin de clarviziune, filosoful Berdiaev constata în chip inatacabil că Dumnezeu şi copilul său – omul – sînt corelativi. "Acolo unde Dumnezeu e absent, nici omul nu există", acesta ar fi bilanţul religiei omului.

Omul apare întotdeauna ca o fiinţă divizată, sfîşiată de pasiunile sale, neîmpăcată cu propriul destin, deci incapabilă să confere un sens morţii. Psalmistul o ştie prea bine şi se miră că Acela îşi aduce aminte de o creatură atît de mizerabilă. Nu există o a treia cale. În afara acestui Cineva divin, Heidegger vede cu profunzime solitudinea tragică a omului strivit de griji şi de moarte: **Sein zum Tode**, "viaţa-întru-moarte". De aceea, după el, atunci cînd se depăşeşte pe sine, omul devine un "zeu neputincios".

În ciuda încercării hegeliene şi marxiste de a stabili un termen istoric pentru apariţia "omului nou", fenomenologia şi existenţialismul şi-au arătat îndoielile faţă de acest om, descriindu-l ca pe o fiinţă zdrobită, care trăieşte într-un "univers casat". Masa strivitoare a descoperirilor îl face incapabil de a construi o ierarhie a valorilor, sau de a întrezări vreun sens. O nemaipomenită bogăţie de consum se însoţeşte cu o izbitoare sărăcie a sentimentului moral şi religios. Aflat în culmea bogăţiilor sale, omul nu mai ştie cum să se orienteze şi să se poarte. Asemenea unui copil răsfăţat cu cadouri, îngropat în bunuri, omul intră în posesia propriilor sale avuţii. Precum automobilul, nici un obiect nu are menirea de a fi păstrat, ci doar schimbat cu altul mai bun. Nimic nu mai durează. Se pune atunci întrebarea: pentru ce am toate aceste bunuri şi ce voi face cu ele? Îngrijorat, neliniştit, omul îşi pune întrebări; chiar şi pentru un ateu, ca Merleau-Ponty, "omul este condamnat la un sens" – ceea ce vrea să spună că demnitatea proprie îl obligă să găsească o viziune nouă, adică pe de-a-ntregul gîndită.

Simpla reflecţie nu e suficientă pentru a răspunde la întrebările lumii. Trebuie să faci apel la actul de credinţă, la acea "înnoire a intelectului prin Hristos" (I Corinteni 2, 16) despre care vorbeşte Sfîntul Pavel. Conflictul ideologiilor secularizate, ca şi acela dintre oamenii singuratici nu are soluţie. El cere un al treilea partener de dialog, un Mîngîietor şi Apărător, pentru ca "omul-pus-în-situaţie" să fie privit cu ochii lui Dumnezeu, sau, cum spune Sfîntul Grigorie de Nyssa, "cu ochii porumbelului".

Evanghelia este foarte limpede: "Eu, Lumină, am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămînă în întuneric" (Ioan 12, 46). Iar dacă Hristos pleacă din lume, El Îşi lasă Cuvîntul în miezul istoriei (Ioan 12, 48). Cuvînt al vieţii, El nu este o doctrină imobilă, ci locul viu al unei Prezenţe. Iată de ce oricare mărturisitor al Evangheliei este în primul rînd **prezent** şi **actual**, stînd în ascultarea lumii vizibile, dar interpretînd-o în duhul celei invizibile; el asigură astfel convergenţa dintre viziunea lui Dumnezeu asupra istoriei şi aspiraţiile fireşti ale umanismului modern.

Martorul le spune tuturor: Împărăţia lui Dumnezeu este în mijlocul vostru; Dumnezeu este prezent în toate întîmplările lumii, numai voi nu ştiţi şi nu vedeţi nimic. Dumnezeu îi interpelează pe oameni în largul situaţiei lor istorice, ceea ce demonstrează contemporaneitatea lui Iisus cu omul fiecărei epoci. Dumnezeu se adresează omului secolului al XX-lea din interiorul umanismului şi al valorilor sale.

Geniul lui Teilhard de Chardin constă în a fi descris istoria cosmosului ca pe o evoluţie orientată către om. Dacă omul nu mai este centrul astronomic al universului, el se află acum în vîrful acestuia, pentru că, prin om, evoluţia cosmosului devine conştientă de sine. Dacă Vechiul Testament se îndrepta către Mesia, după Cincizecime, timpul eclezial este orientat către acele **novissima** parusiale, purtîndu-l pe om către desăvîrşirea **noii creaturi** – o noutate reală, căci Dumnezeu Însuşi se face Om nou – **ecce Homo**, Om absolut – fiind urmat de toată lumea.

Nu e vorba de a "cîrpi" sau de a "drege" omul vechi. "Omul nostru cel din afară se trece, cel dinlăuntru se înnoieşte din zi în zi" spune Sfîntul Pavel (II Corinteni 4, 16). Metamorfoza palingeneziei este radicală: "Omule, ia seama la ce eşti! Priveşte-ţi regeasca demnitate!" exclamă Sfîntul Grigorie de Nyssa. "Ce este omul?" se întreabă Sfîntul Pavel: "L-ai micşorat pe el cu puţin faţă de îngeri; cu mărire şi cu cinste l-ai încununat şi l-ai pus peste lucrurile mîinilor Tale" (Evrei 2, 7). În gîndirea Părinţilor, omul este – după chipul celor trei slujiri ale lui Hristos – rege, preot şi profet: "Rege datorită stăpînirii patimilor, preot pentru a-şi jertfi trupul, profet graţie cunoaşterii marilor mistere". Legea fundamentală a Evangheliei anunţă cu bucurie: "Cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi", căci "dacă

cineva este în Hristos, este făptură nouă" (II Corinteni 5, 7). De aici înainte, ceea ce contează este "făptura cea nouă" (Galateni 6, 15). Scriptura se încheie cu această mărturie a Domnului: "Iată, noi le facem pe toate" (Apocalipsa 21, 5).

Prin măreţia mărturisitorilor şi a martirilor săi, creştinismul este mesianic, revoluţionar, exploziv. Evanghelia spune că, de vreme ce chipul lumii vechi trebuie adus la cele noi, Împărăţia se ia cu asalt.

3. SFINŢENIA, NOUA DIMENSIUNE A OMULUI

Creatura cea nouă, omul cel nou – aceste expresii sînt sinonime ale sfinţeniei. "Voi toţi, cei chemaţi sfinţi", spune Sfîntul Pavel. Sare a pămîntului şi lumină a lumii, sfinţii sînt farurile sau călăuzele omenirii. Aceşti martori, cînd strălucitori, cînd obscuri şi ascunşi, asumă deplin istoria. "Prieteni răniţi ai Mirelui", martirii sînt "spicele de grîu secerate de regi pe care Domnul le-a pus în hambarele Împărăţiei". Sfinţii preiau mesajul martirilor pentru a ilumina lumea. Dar cum chemarea Evangheliei se adresează fiecărui om, Sfîntul Pavel îi numeşte pe toţi credincioşii "sfinţi".

Dacă aşa cum spune Origen, Biserica de după Întrupare este "plină de Treime", Biserica de după Cincizecime este plină de sfinţi. Slujba Tuturor Sfinţilor ridică toate barierele: "Îi cînt pe prietenii Domnului meu, pentru ca oricine voieşte, să li se

alăture". Invitaţia este adresată fiecăruia: Sfîntul Ioan Hrisostom proclamă chemarea **urbi et orbi** spunînd că "norul martirilor ne iese în întîmpinare tuturor".

Sfinţenia devine o caracteristică a Bisericii: **Unam sanctam**. Iar comuniunea sfinţilor exprimă sfinţenia lui Dumnezeu: "Pe chipul sfinţilor străluceşte Lumina Ta, Hristoase Dumnezeule". Dar ce înseamnă sfinţenia? Dacă toate cuvintele desemnează cele lumeşti, sfinţenia nu are referinţă omenească. Sfinţenia este specifică lui Dumnezeu. "Sfînt este Numele Său" spune Isaia (57, 15). Înţelepciunea, puterea, sau chiar dragostea au analogii în viaţa umană, dar sfinţenia este prin excelenţă semnul alterităţii divine. "**Tu solus Sanctus**, numai Dumnezeu este sfînt" (Apocalipsa 15, 4). Pe de altă parte, porunca divină este foarte precisă: "Fiţi sfinţi, precum Eu sînt sfînt"; fiindcă este Sfîntul absolut, Dumnezeu ne face sfinţi făcîndu-ne să participăm la sfinţenia Lui (Evrei 12, 20).

Aceasta este lucrarea ultimă a iubirii divine: "De acum nu vă mai numesc slugi [...], ci v-am numit pe voi prieteni" (Ioan 15, 14-15). Sîntem în miezul noutăţii: atras de magnetul divin, omul este înscris pe orbita Infinitului. Dumnezeu îl ia pe om din lumea aceasta, dar îl repune în lume ca sfînt, ca receptacol al teofaniilor şi izvor al sanctităţii cosmice.

În ebraică, etimologia cuvîntului "sfinţenie" sugerează, prin chiar rădăcina termenului, sepa-

raţia, dislocarea, apartenenţa totală la dumnezeire, sau alegerea pe care Dumnezeu o face în vederea unei vocaţii mundane precise. Imnul **Sanctus**, rostit de Isaia, suscită teroarea sacră şi dezvăluie distanţa infinită care separă sfinţenia transcendentă a lui Dumnezeu de "praful şi pulberea" omului (Geneză 18, 27). Prin taina Întrupării, Dumnezeu Îşi transcende propria transcendenţă, iar umanitatea Sa îndumnezeită devine "consubstanţială", imanentă şi accesibilă omului, plasîndu-l în "apropierea lui arzătoare".

În Vechiul Testament, teofaniile marcau anumite zone privilegiate în care Dumnezeu se dezvăluia fulgerător; acelea erau nişte "locuri sfinte", asemenea "rugului aprins" (Exod 3, 2). Dar, de la Cincizecime încoace, lumea întreagă este încredinţată sfinţilor pentru ca "rugul aprins" să capete dimensiuni universale. "Tot pămîntul este al Meu", spune Domnul. Odinioară, omul auzea porunca: "Scoate-ţi încălţămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pămînt sfînt" (Exod 3, 5); o porţiune de pămînt era sfinţită pentru că fusese atinsă de sfinţenia divină. O veche întruchipare iconică a Sfîntului Ioan Botezătorul marchează trecerea într-o nouă ordine: icoana îl arată pe Înainte-mergător păşind peste haosul absolut al pămîntului murdărit de păcat, dar pe unde trece, solul se transformă din nou în paradis. Icoana vrea să spună: "Pămîntule, fă-te iarăşi curat, căci picioarele care te colindă sînt sfinte".

Un sfînt, un om înnoit, desfide obişnuitul şi vetustul, aşa încît noutatea lui le pare multora scandal şi nebunie. Pentru praxisul marxist, un sfînt este un om inutil, căci la ce ar putea el servi? Or, tocmai acestă "inutilitate", mai exact acestă disponibilitate totală faţă de Transcendent este cea care pune, într-o lume amnezică, întrebările vieţii şi ale morţii. Un sfînt, chiar şi cel mai izolat şi ascuns, "îmbrăcat în goliciunea pustiului", poartă pe umerii săi firavi greul pămîntului şi noaptea păcatului, protejînd astfel lumea de mînia lui Dumnezeu. Atunci cînd lumea rîde, lacrimile sfîntului pogoară peste oameni milostivirea divină. Înainte de a muri, un pustnic şi-a rostit rugăciunea din urmă ca pe un **amin** menit să-i pecetluiască slujirea: "Fie ca toţi să se mîntuiască, iar pămîntul să cunoască izbăvirea...". Intrînd în "comuniunea păcatului", sfinţii îi trag pe toţi păcătoşii către "comuniunea sfinţilor".

Ceea ce în mod sigur îi scandalizează pe necredincioşi nu sînt atît sfinţii, cît faptul înfricoşător că nu toţi creştinii sînt sfinţi. Léon Bloy spunea pe bună dreptate: "Nu există decît o singură tristeţe, şi anume că nu sîntem cu toţii sfinţi". La rîndul său, Péguy scrie: "Am avut sfinţi şi sfinte de toate felurile, numai că acum ne trebuie un alt chip". Simone Weil accentuează şi mai mult această nevoie de calitate cu totul specială: "Lumea de azi are trebuinţă de sfinţi, de sfinţi nemaivăzuţi, de **sfinţi care să aibă geniu...**".

4. MARTORUL

Pentru a înţelege această exigenţă, trebuie să auzim din nou cuvîntul lui Hristos transmis de Evanghelia Sfîntului Ioan (13, 20). Cînd Hristos părăseşte această lume, ne lasă în schimb Biserica, ne lasă "trimisul" chemat să-i continue lucrarea mîntuitoare; atunci, El pronunţă aceste cuvinte pline de sensuri teribile: "Cel care primeşte pe Cel pe care-l voi trimite Eu, pe Mine Mă primeşte; iar cine Mă primeşte pe Mine, primeşte pe Cel ce M-a trimis pe Mine". Vedem prea bine, destinul lumii, mîntuirea sau pierzania ei, depind de atitudinea Bisericii, adică de atitudinea fiecărui creştin. Dacă lumea îl primeşte pe unul de-al nostru, ea intră în comuniune cu Cel ce ne-a trimis. Acest cuvînt te înfioară. Către ce măreţie, şi către ce prezenţă deschisă fiecărui om ne cheamă acest cuvînt pentru ca lumea să-l primească? Vom putea oare înţelege ce gest a făcut Pavel refuzînd mîntuirea proprie de dragul mîntuirii poporului său? Mărturia şi sfinţenia noastră sînt oare echivalente cu această dragoste mîntuitoare?

Iisus le cere ucenicilor şi prietenilor săi să se veselească cu o bucurie intensă, ale cărei raţiuni stau dincolo de om, în simplul şi tulburătorul fapt al existenţei lui Dumnezeu (Ioan 14, 28). Răsunetul primenit al chemării şi mîntuirea lumii rezidă în această bucurie limpede a iubirii dezinteresate, care se dăruieşte pe de-a-ntregul şi fără reţineri. Nu atît pragmaticul şi utilitarul "te iubesc pentru a te mîntui", cît declaraţia curată: "te mîntuiesc pentru că te iubesc". Astfel, geniul nostru este chemat să descopere felul sau arta de a fi acceptat, ascultat şi primit de întreaga lume. Sfîntul Pavel a descoperit această artă, de vreme ce spune: "Nu mai trăiesc eu, ci Hristos este Cel care trăieşte în mine" (Galateni 2, 20). Predicile nu mai ajung: ceasul istoriei ne indică ora la care nu mai trebuie doar să vorbim despre Hristos, pentru că ni se cere să **devenim una cu Hristos**, transformîndu-ne în tot atîtea sedii ale prezenţei şi ale cuvîntului Său.

5. UN SFÎNT DIN ZIUA DE AZI

Mulţimea caută neîncetat "semne şi minuni", însă Domnul spune: "Nu vor primi nimic". Un sfînt al zilelor noastre este un om ca toată lumea, dar fiinţa lui este o întrebare de viaţă şi de moarte adresată celorlalţi. Aşa cum frumos spune Tauler: "Unii suferă martiriul de-a dreptul prin sabie, alţii cunosc martiriul care îi încununează pe dinăuntru", în chip nevăzut. Alţii mărturisesc acum cu riscul propriei vieţi, mărturia lor fiind această tăcere grăitoare. Mai există unii chemaţi să mărturisească în faţa opiniei publice şi a lumii, adică în faţa redutabilei indiferenţe a maselor. Kierkegaard spunea că întîia predică a unui preot ar trebui să fie şi ultima, ea reprezentînd un scandal în urma căruia preotul este aruncat la marginea societăţii "oamenilor de bine".

Ne trebuie sfinţi care să ştie să scandalizeze, întrupînd nebunia lui Dumnezeu pentru a evidenţia, de pildă, prostia cosmonauţilor marxişti plecaţi să-i caute pe Dumnezeu şi pe îngeri printre galaxii.

Un **om nou** nu e deloc un supraom sau un taumaturg. El este despuiat de orice "legendă", dar reprezintă mai mult decît o legendă: un asemenea om este **actual**, întrucît mărturiseşte că Împărăţia îi este deja deschisă. Totuşi, avertismentul Evangheliei: "Cine are urechi de auzit, să audă!" – rămîne valabil. Spre deosebire de imaginile vedetelor şi de portretele Şefilor de Stat tămîiaţi pretutindeni, sfîntul este umil, asemenea tuturor, dar privirea, cuvîntul şi faptele sale "traduc în ceruri" grijile omeneşti şi coboară pe pămînt surîsul Tatălui.

6. SFÎNTUL ŞI NATURA LUMII

Creştinii – spunea Sfîntul Pavel – "Îl preaslăvesc pe Dumnezeu în trupul lor" (I Corinteni 6, 11-20): "Ori de mîncaţi, ori de beţi, ori altceva faceţi, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceţi" (I Corinteni 10, 31). Există aşadar un nou tip, s-ar putea spune un "stil evanghelic" de a face chiar şi lucrurile zilnice cele mai obişnuite. Ţăranul de pe cîmp, savantul care studiază structura atomului îşi pot purifica gesturile şi privirile prin rugăciune, căci materia cu care au de-a face este şi ea "făptură nouă": şi aşa este datorită atitudinii schimbate a omului, "pentru

că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 18-23). Aşteptare anxioasă a naturii care se întinde, asemenea unei priviri, de jos în sus, "precum sînt ochii slujnicei la mîinile stăpînului ei" (Psalm 122,2). Suferinţa naturii nu este durerea unei agonii, ci aceea a unei naşteri.

Hristos a înlăturat cele trei bariere: a naturii sclerozate, a păcatului şi a morţii; El a preschimbat stavila în "trecere" pascală, "prefăcînd moartea în somn al privegherii şi trezindu-i pe cei vii". Elementele naturale îşi păstrează aparenţa, dar sfîntul opreşte ciclul lor steril, îndreptîndu-le către scopul pe care Dumnezeu l-a fixat fiecăreia dintre creaturile Sale. Parabola biblică – **mashal** – ne introduce admirabil în lumea înnoită a lui Dumnezeu: semănătorul miroase a pămînt reavăn, femeia pune drojdia în aluat; alteori întîlnim bobul de grîu, viţa-devie sau smochinul. Lumea sensibilă ne iniţiază în cele mai adînci mistere ale creaţiei divine. Folosind lucrurile acestei lumi şi arătîndu-le destinaţia, liturghia operează o de-profanare, o de-vulgarizare a fiinţei cosmice. Prin irumperea puterilor transcendente, liturghia "străpunge" opacitatea lumii închise învăţîndu-ne că toate au o finalitate liturgică: pămîntul primeşte trupul Domnului, piatra astupă taina mormîntului Său înainte de a fi răsturnată de îngeri în faţa mironosiţelor, lemnul Crucii devine Arbore al Vieţii, ziua ne aminteşte lumina Schimbării la Faţă a Domnului, grîul şi vinul converg în

sfinţirea darurilor euharistice "spre vindecarea trupului şi a sufletului", măslinul produce uleiul mirungerii, iar apa izvorăşte din baptisterii, pregătită fiind pentru **lavacrum** – baia regeneratoare a vieţii veşnice. Toate ne vorbesc despre Întrupare, şi totul se desăvîrşeşte în Domnul. Liturghia integrează acţiunile cele mai elementare ale vieţii: a mînca, a bea, a te spăla, a vorbi, a face, a te împărtăşi, a trăi şi în sfîrşit a muri pentru Înviere. Ea restituie acestor acţiuni sensul şi adevărata lor destinaţie: aceea de a fi pietre din Templul cosmic al slavei lui Dumnezeu. Psalmii descriu un fel de dans sacru în care "munţii tresaltă ca berbecii, iar colinele se mlădie precum mieii": e aspiraţia secretă a oricărei fiinţe dornice să-şi cînte Creatorul.

Sfîntul Ambrozie le arată catehumenilor pericolul de a dispreţui sfintele taine, sub pretextul că ele se folosesc de o materie obişnuită. În realitate, lucrările dumnezeieşti nu sînt perceptibile, ci doar "însemnate în sfera vizibilului". Pentru Părinţi, Biserica este noul paradis în care Duhul Sfînt face din sfintele Taine nişte "arbori ai vieţii" şi unde stăpînirea sfinţilor asupra cosmosului este în chip misterios restaurată. Prin Taine, vechea natură se eliberează şi, umbrită de Duh, se pregăteşte pentru o altă germinaţie, adică pentru renaşterea Împărăţiei ca "pămînt nou", aşa după cum tot ea născuse – în Fecioara Maria – firea Noului Adam.

Părinţii ne spun că monahii sînt pur şi simplu cei care iau în serios mîntuirea lumii, care merg pînă la capătul credinţei, bine ştiind că aceasta este capabilă, aşa cum spune Evanghelia, să mute munţii. După aceiaşi Părinţi, orice credincios poate deveni un "monah interiorizat" care – fie că este căsătorit sau celibatar – găseşte echivalentul exact al voturilor monahale în toate împrejurările vieţii sale personale. În acest caz, simpla lui existenţă, prezenţa lui singură, dar deplină, reprezintă deja un scandal pentru conformismul unei lumi aşezate, constituind o mărturie care izbăveşte de plictisul şi mediocritatea vieţii curente. În Rusia comunistă, un adevărat credincios este un surîs al lui Dumnezeu, o gură de aer curat în ambianţa de plictis creată de atîţia doctrinari fanatici.

Un om înnoit este, înainte de orice, un om al rugăciunii, o fiinţă liturgică: omul care cîntă **Sanctus**, cel care îşi rezumă viaţa prin cuvîntul Psalmistului: "Îl preaslăvesc pe Dumnezeu atît cît sînt viu". În contextul ateismului de stat, episcopul rus i-a îndemnat de curînd pe credincioşii care nu pot avea o viaţă liturgică regulată să devină ei înşisi biserici, prelungind liturghia în viaţa lor zilnică; ei trebuie să-şi transforme existenţa în slujire, să arate celor necredincioşi un chip luminat de surîsul liturgic şi să asculte tăcerea Cuvîntului pentru a-L face mai puternic decît vorbele compromise.

O asemenea prezenţă "liturgică" sfinţeşte orice parte a lumii şi contribuie la adevărata pace, despre care vorbeşte Evanghelia. Rugăciunea unui asemenea om înnoit se răsfrînge peste ziua de mîine, peste fructele pămîntului, peste efortul savantului şi peste osteneala fiecărui om. În uriaşa catedrală care este universul lui Dumnezeu, omul – preot al vieţii sale, muncitor sau învăţat – face din întreaga omenire o ofrandă, o doxologie, un cîntec. Astăzi, cînd în Rusia sovietică persecuţiile se înăspresc, într-un climat de tăcere martirică, o splendidă şi surprinzătoare rugăciune circulă printre credincioşi, chemîndu-i să-L "mîngîie pe Duhul Sfînt" prin dragostea şi lepădarea lor de sine: "Miluieşte-ne pe noi, binecuvintează-ne laolaltă, pe noi, tîlharii şi samaritenii, pe cei ce ne prăbuşim în cale şi pe preoţii care trec nepăsători, pe toţi cei asemenea nouă, călăi şi victime, pe cei care blesteamă şi pe cei blestemaţi, pe cei care ţi se împotrivesc şi pe cei care se închină în faţa iubirii Tale. Adună-ne pe toţi în Tine, Părinte Drept şi Sfînt..."

Părinţii Bisericii spun că orice credincios este, în felul său, un "bărbat apostolic". Credinţa lui corespunde textului de la sfîrşitul Evangheliei după Marcu, aparţinînd "celui care calcă peste şerpi, vindecă orice boală, mută munţii şi învie morţii dacă aceasta este voia lui Dumnezeu" (Marcu 16, 17-18). Doar să trăiască cu simplitate plenitudinea credinţei şi să nu se îndepărteze de la ţinta sa. Da! Trebuie spus şi iarăşi spus fără încetare, că această vocaţie nu este

expresia unui romantism mistic, ci ascultare faţă de cel mai direct şi realist înţeles al Evangheliei. Şi nu e vorba nici de marii sfinţi, nici de aleşii speciali. Toate aceste fapte amintind măreţia unor minuni stau la îndemîna credinţei noastre, iar chemarea lui Dumnezeu – a cărei putere sporeşte prin slăbiciunea noastră – se adresează fiecăruia dintre noi. A deveni alt om depinde de hotărîrea imediată şi fermă a spiritului nostru, de credinţa noastră care spune cu smerită simplitate DA, urmîndu-L cu voioşie pe Hristos: abia atunci, totul va fi posibil şi se vor putea face minuni.

E vorba despre o atitudine de linişte cucernică, de smerenie, dar şi de tandreţe pasionată. Nişte asceţi atît de severi precum sfinţii Isaac Sirul şi Ioan Scărarul, spuneau că trebuie să-L iubeşti pe Dumnezeu aşa cum îţi iubeşti logodnica; pentru Kierkegaard, "trebuie să citim Biblia aşa cum un tînăr citeşte scrisoarea de la iubita lui, bucurîndu-se la gîndul că aceasta este scrisă **pentru el**". E normal deci să te îndrăgosteşti de creaţia lui Dumnezeu şi să descifrezi sensul divin, dincolo de absurditatea aparentă a istoriei; e normal să te transformi în lumină, să fii revelaţie şi profeţie.

Minunat de existenţa lui Dumnezeu, omul cel nou este întru cîtva atins de nebunia despre care vorbeşte Sfîntul Pavel, o stare concretizată în umorul "nebunilor pentru Hristos" – singurul capabil să dizolve apăsătoarea seriozitate a doctrinarilor. Dostoievski spunea că lumea riscă să piară nu din cau-

za războaielor, ci din plictiseală: diavolul iese dintr-un căscat mare cît lumea...

Omul cel nou este, de asemenea, cel pe care credința îl eliberează de "marea spaimă a secolului al XX-lea": teama de bombe, teama de cancer, frica de moarte. E un om a cărui credință este mereu un mod de a iubi lumea şi de a-L urma pe Domnul pînă la pogorîrea Lui în iad. Dumnezeu lasă deoparte logica lui proprie, căreia îi adaugă – fără a contraria Dreptatea – o dimensiune nouă, iar noi trebuie să păstrăm intact secretul ultim al condescendenţei Sale. A fi alt om înseamnă a-L anunţa toată viaţa pe Cel care vine, aflîndu-Se deja în sinea vestitorului Său. Înseamnă să fii, aşa cum spune Sfîntul Grigorie de Nyssa, plin de "beţia sobră" care te îndeamnă să spui oricărui trecător: "Vino şi bea". Omul înnoit este cel care cîntă, împreună cu Sfîntul Ioan Scărarul: "Dragostea Ta mi-a rănit sufletul, iar inima mea e pîrjolită de flăcări; merg înainte slăvindu-Te..."

Creştinismul – religie a noutăţii absolute – este exploziv. În împărăţia Cezarului ni se cere să găsim Împărăţia lui Dumnezeu, iar Evanghelia vorbeşte despre violenţa celor care iau cu asalt cerurile. Unul dintre semnele cele mai sigure ale apropierii Împărăţiei este unitatea lumii creştine. Această unitate a constituit dorinţa, rugăciunea şi îndîrjirea arzătoare a patriarhului Athenagoras în timpul providenţialei sale întîlniri cu papa Paul al VI-lea, survenită la Ierusalim, în ianuarie 1964. Trebuie să medităm la cuvintele lor despre "acea iubire fraternă în stare să

afle **noi chipuri** de manifestare", dat fiind că "lumea creştină a trăit în bezna despărţirii, iar ochii credincioşilor s-au săturat să sfredelească întunericul". Minunea nu poate veni decît de la Dumnezeu, însă depinde de transparenţa sincerităţii şi de curăţia inimii noastre.

Icoană a tuturor perfecţiunilor, Iisus Hristos este singurul Episcop suprem, dar şi singurul laic suprem, de vreme ce El este Sfîntul, adică omul cel nou prin excelenţă. Iată de ce rugăciunea Sa împărătească perpetuează dorinţa tuturor sfinţilor: aceea de a preaslăvi într-un suflet Sfînta Treime şi de a-i reuni pe toţi oamenii în jurul unui singur Potir euharistic. Filantropia divină e dornică să împartă cu noi această bucurie care nu mai aparţine acestei lumi, fiindcă inaugurează Ospăţul împărătesc. În miezul existenţei, acolo unde are loc întîlnirea frontală cu Cel-ce-vine, omul ia chipul lăuntric pe care i-l dă veşnicia divină. Ajuns pe treapta de sus a dorinţelor, el nu poate decît să repete magnificul gînd al lui Evagrie, care descrie astfel pe "omul Zilei a opta":

> "El este rupt de toate şi unit cu toate,
> Nepătimitor dar plin de regească simţire,
> Îndumnezeit, dar crezîndu-se pe sine pleavă a lumii.
>
> Şi fericit mai presus de orice,
> Dumnezeieşte de fericit..."[55].

IV

Stareţ şi părinte duhovnicesc

"Şi tată al vostru să nu numiţi pe pămînt, că Tatăl vostru Unul este, Cel din ceruri" spune Domnul (Matei 23, 9). Totuşi, încă de la începuturile creştinismului, găsim în Răsărit nume precum: "părinte duhovnicesc", "părinte", sau stareţ (**géron**). Evoluţia cuvîntului semitic **avva** este surprinzătoare. El va trece în toate limbile lumii creştine, primind însă o semnificaţie cu totul nouă în raport cu cea din Vechiul Testament. Noutatea constă în descoperirea Sfintei Treimi. În rugăciunea lui Iisus, "**Avva**, Părinte" (Marcu 14, 36) exprimă un grad de intimitate de neconceput pentru rugăciunea iudaică. Noul Testament descoperă iubirea Tatălui către Fiul, iubire care manifestă paternitatea Lui asupra tuturor oamenilor. De aceea ne învaţă Mîntuitorul să spunem "Tatăl nostru".

După **Scrisoarea către Diognet** (10, 1) catehumenii învăţau mai întîi să-şi cunoască – prin Duhul Sfînt şi Fiul – Tatăl ceresc, **Avva**, Părintele. Sfîntul Chiril al Alexandriei (**Thesaurus**) ne învaţă că odată cu Hristos relaţia Stăpîn-sclav este înlocuită de mis-

terul relaţiei dintre Tată şi Fiu. În această lumină trinitară trebuie să înţelegem şi cuvîntul Evangheliei: practica "paternităţii spirituale" este omagiul nostru către rudenia de sus a Domnului şi către diferitele ei forme la care omul poate participa. **Viaţa coptică a Sfîntului Pahomie** spune că acesta le era ucenicilor săi "Părinte în Dumnezeu". Acesta este sensul cuvintelor Sfîntului Ioan, care foloseşte formula "copilaşii mei" (I Ioan 2) sau celor ale Sfîntului Pavel care pomeneşte de "durerile facerii" (Galateni 4, 19). Fecunditatea spirituală este legată de Cruce. În **Apophtegmata**, avva Longin transmite mesajul Părinţilor: "Dă-ţi sîngele ca să primeşti Duhul". Episcopul Ignatie Brianhaninov vede în paternitate "un sacrament al înfierii". De aceea, un "părinte duhovnicesc" nu este niciodată un maestru care predă, ci o persoană care naşte pe cineva, după modelul Tatălui Ceresc. Arta paternităţii spirituale nu se învaţă ca o ştiinţă la şcoală. Genealogia Părinţilor neptici evocă transmiterea harismei lor, folosind verbul "a zămisli"...

Trebuie să reţinem titlul de "Părinte al Bisericii" acordat marilor doctori şi teologi care sînt învăţătorii Bisericii atît în ansamblu, cît şi pe planul adevărului doctrinar şi dogmatic.

În ceea ce priveşte "părintele", înţeles ca relaţie personală, dispunem de două tradiţii. Una merge pînă la Sfîntul Ignatie al Antiohiei (**Epistola către Magnezieni** 3, 1) şi reprezintă "paternitatea funcţională": orice episcop sau preot este numit "părinte"

în virtutea sacerdoţiului său. Ei botează, lucrează la înfierea divină prin Sfintele Taine şi exercită virtutea pastorală inerentă preoţiei.

Cea de-a doua tradiţie merge pînă la Părinţii Deşertului. Paternitatea acestora nu ţine de nici o funcţiune sacerdotală. Sfîntul Antonie, întemeietorul monahismului, era un simplu laic. În pustie eşti "părinte" printr-o alegere divină, printr-un dar al Duhului Sfînt, atunci cînd ai primit condiţia unui "theodidact", luminat direct de Dumnezeu. Nici vîrsta, nici poziţia nu joacă vreun rol. **Apophtegmata** povestesc: "Într-o zi, avva Moise i-a spus fratelui Zaharia: «Spune-mi ce trebuie să fac?». La auzul acestor cuvinte, acela a căzut la picioarele bătrînului, spunînd: «Pe mine mă întrebi, Părinte?». Bătrînul i-a răspuns: «Crede-mă, Zaharia, am văzut Duhul Sfînt coborîndu-Se peste tine şi de atunci sînt nevoit a-ţi pune întrebări»...".

Apophtegmata Patrum descriu această paternitate harismatică; cei înduhovniciţi sînt în asemenea măsură "părinţi" sau "avva", încît colecţia faptelor lor se va numi întotdeauna **Pateric**. Chiar şi episcopii veneau să ceară ajutor şi sfat de la aceşti oameni simpli, călugări sau laici, care fuseseră însă aleşi şi călăuziţi direct de Sfîntul Duh. Întrucît poporul îi credea fără cusur, ei exercitau o slujire harismatică, în interiorul magisteriului curent al episcopilor.

Principala condiţie pusă unui "părinte duhovnicesc" este să fi devenit el însuşi un om duhovnicesc, **pneumatikos**. Sfîntul Simeon Noul Teolog o spune:

"Cel care nu s-a născut (în duh) nu e capabil să nască fii duhovniceşti". Tot el adaugă: "Pentru a dărui Duhul Sfînt, trebuie mai întîi să-L primeşti". El se referă la Cuvîntul Domnului: "Fiindcă nu voi sînteţi care vorbiţi, ci Duhul Tatălui vostru Care grăieşte întru voi" (Matei 10, 20); un părinte duhovnicesc este un confident şi un organ al Duhului Sfînt. Dar pentru a fi ce este, – "doctore, vindecă-te mai întîi pe tine" – el trebuie să vindece disjuncţia dintre funcţia axiologică a inimii şi funcţia gnoseologică a intelectului. Isihasmul este cel care restabileşte, mai întîi de toate, integritatea fiinţei umane: "Fă în aşa fel încît spiritul sau inteligenţa (**noûs**) să se coboare în inimă". Inima străluminată de inteligenţă şi inteligenţa călăuzită de erosul divin se deschid către Duh, dovedind că "paternitatea spirituală" nu este o slujire doctrinară, ci una legată de fiinţă şi de existenţă. Palama insistă aici, spunînd: "Cucernicia noastră nu stă în vorbe, ci în realităţi".

Prima dintre harismele unui părinte este iubirea, manifestată în chip sigur printr-un martiriu – văzut sau nevăzut. "Orice asceză lipsită de dragoste – spun duhovnicii – orice asceză lipsită de "sacramentul frăţiei" este deşartă". Sfîntul Isaac Sirul (**Sentinţe**) spune ucenicului său: "Iată, frate, porunca pe care ţi-o dau: fie ca milostivirea să-ţi încline neîncetat balanţă, pînă cînd vei simţi tu însuţi milostivirea lui Dumnezeu faţă de lumea aceasta". Şi iarăşi: pe cînd Sfîntul Paisie cel Mare se ruga pentru ucenicul său, care se lepădase de Hristos, Domnul i S-a arătat,

spunîndu-i: "Pentru cine te rogi, Paisie? Nu ştii oare că acela s-a lepădat de Mine?". Dar cum sfîntul simţea tot mai multă milă şi se ruga mai departe pentru ucenic, Domnul i-a zis: "Paisie, prin dragostea ta te-ai făcut una cu Mine". Un om înduhovnicit, spune Sfîntul Grigorie de Nazianz (**Oratio** 4, **Contra Julianum**, 1) este depozitarul "filantropiei divine", iar "inima lui se aprinde de iubire pentru orice făptură": aceasta este "tandreţea ontologică" şi iubirea cosmică a sfinţilor. După 40 de ani petrecuţi în deşert, un pustnic spunea: "Soarele nu m-a văzut niciodată mîncînd", la care un altul corectează imediat: "În ce mă priveşte, pe mine nu m-a văzut niciodată mînios". Avva Pimen nu admite pedepsele şi arată o tandreţe maternă: "Cînd văd la slujbă vreun frate care aţipeşte, îi aşez capul pe genunchi şi-l las să se odihnească" (**Apophtegmata**).

Darul "rugăciunii înfocate", graţie căruia pierzi sentimentul propriei existenţe, te trimite cu gîndul la viaţa Sfîntului Antonie. El s-a rugat trei zile şi trei nopţi, pînă cînd diavolii s-au prăvălit în faţa lui Dumnezeu, implorîndu-L să-l scoale pe Sfînt din rugăciune, întrucît flacăra din el devenise insuportabilă, periclitînd temeliile demonice ale acestei lumi. "De vrei să fii desăvîrşit, fă din tine o flacără", spunea avva Iosif care, atunci cînd se ridica şi întindea mîinile spre cer, părea să ţină în ele zece lumînări aprinse.

La fel se întîmplă cu darul profeţiei, înţeles ca descifrare a planului lui Dumnezeu în anumite ca-

zuri precise: scrutarea inimilor şi a gîndurilor tainice, deosebirea duhurilor şi clarviziunea. Vechii stareţi citeau în suflete, cunoşteau cuprinsul unei scrisori fără să o deschidă, dar dezghiocau mai cu seamă inimile. Cu mult înaintea descoperirilor psihologiei abisale, ei practicau arta extraordinară de a pătrunde în subconştient: "Multe patimi se ascund în suflet şi sînt cu totul trecute cu vederea, pînă cînd ispita le dezvăluie"; sau: "cine îşi arată gîndurile se vindecă, iar cine şi le ascunde se îmbolnăveşte" – "Deosebeşte-ţi gîndurile şi întreabă un părinte care le poate discerne"...

În slujirea lor, Părinţii depăşesc în mod limpede toate formele definite. Atunci cînd vine spre oameni, Sfîntul Serafim din Sarov, care primise Duhul Sfînt, abandonează cele ale pustniciei stilite, trecînd dincolo de monahism. El nu mai este un călugăr retras, nici om care trăieşte în lume; este şi una şi alta, dar şi depăşirea celor două, adică discipol, martor şi confident al Sfîntului Duh. "Dacă amîndoi Îl iubesc pe Dumnezeu din adîncul inimii, atît călugărul cît şi mireanul – spunea el – vor putea, cu voia lui Dumnezeu, să mute munţii şi să învie morţii...".

Acea temută **philautia** – amorul propriu – îl închide pe om în el însuşi. Ca să scape de ea – ca şi de stăpînirea pasionalităţii şi autosuficienţei – orice novice trece prin proba ascultării, pe care Părinţii o exemplifică personal şi o susţin prin rugăciuni neîncetate. Ioan Scărarul formulează o sentinţă destul de paradoxală: "Ascultarea este îndepărtarea discernămîntului prin supra-abundenţa discernămîntului..."

(**Scara paradisului**, 4). Aici, "ascultarea" înseamnă convingere conştientă. Căutarea unei autorităţi şi a ascultării formale este o ispită. Ca şi adevărul, paternitatea nu are un criteriu formal. După avva Antonie, un stareţ este părinte atunci cînd "judecă potrivit Duhului Sfînt ce Se află în el". Nimic nu vine de la sine; cînd un frate îi spune lui Antonie: "Roagă-te pentru mine", Antonie răspunde: "Nici eu şi nici Dumnezeu nu vom avea milă de tine dacă nu te însingurezi cu osebire în rugăciune" (**Apophtegmata**).

Ultimul cuvînt al înfierii duhovniceşti se situează dincolo de ascultare. Ucenicul trebuie să asculte şi să se supună, asemenea celui care Îl ascultă pe Hristos pentru a ajunge la "chipul de rob" al lui Hristos (Teodor Studitul, **Epist**. 43). Supunerea este propedeutică, iniţiere progresivă în pacea de origine divină: "Efectul isihiei este nepăsarea faţă de toate lucrurile" (Ioan Scărarul, **Scara paradisului**, 27). Depăşirea ascultării, care operează deplina înlocuire a voinţei proprii cu voinţa lui Dumnezeu, te conduce la esenţa paternităţii spirituale: **singura ei raţiune de a fi este aceea de a converti sclavia în libertatea de care se bucură copiii lui Dumnezeu**.

De aceea Părinţii insistă asupra pericolului de a căuta un ajutor pur omenesc. Sfîntul Vasile ne sfătuieşte să căutăm un "prieten al lui Dumnezeu", în care ai certitudinea că Dumnezeu vorbeşte. Cu cît autoritatea unui părinte este mai mare, cu atît va fi el mai şters. Un ucenic numeşte corect scopul căutărilor sale: "Părinte, încredinţează-mi **ceea ce-ţi şopteşte Duhul Sfînt**, pentru ca sufletul meu să se

vindece"; "spune-mi un singur cuvînt – **rhema** – pentru ca sufletul meu să trăiască din el": cuvînt paracletic, de viaţă făcător. Sfîntul Serafim precizează: "Renunţ cu totul la voinţa mea şi la propria mea cunoaştere a sufletelor, pentru a auzi sfaturile Duhului...".

"Un părinte – spune avva Pimen – îţi pune sufletul în contact direct cu Dumnezeu" şi te sfătuieşte: "Nu porunci nicicînd, fii tuturora pildă, iar nu legiuitor". Aici călătorim în Dumnezeu, şi nu printre reguli. În cazul unui părinte, totala jertfă de sine se explică prin teama de a nu ştirbi integritatea persoanei umane. Un tînăr căuta un stareţ pentru a se instrui pe drumul desăvîrşirii, însă bătrînul nu scotea nici un cuvînt. Tînărul îl întreabă de ce tace. "Sînt eu vreun egumen ca să-ţi poruncesc? Nu-ţi voi cere nimic. Fă şi tu, **dacă vrei**, ceea ce mă vezi pe mine făcînd". De atunci, ucenicul a urmat în toate cele pe stareţ, căpătînd simţul liniştirii şi al liberei ascultări.

Un părinte duhovnicesc nu este niciodată un "director de conştiinţă". El nu dă naştere **propriului său fiu**, ci unui copil al lui Dumnezeu matur şi liber. Amîndoi se înscriu împreună la şcoala adevărului. Ucenicul primeşte harisma trezviei duhovniceşti, iar părintele pe aceea de a fi organ al Duhului Sfînt. Orice ascultare este ascultare faţă de voinţa Tatălui Ceresc, prin participarea la faptele de ascultare împlinite de Hristos.

Teognost le spune celor încercaţi în arta smereniei: "Cel care s-a supus, care a obţinut ascultarea duhovnicească şi şi-a supus trupul spiritului nu are nevoie să mai asculte de vreun om. Ca un ascultător adevărat, el se supune Cuvîntului şi Legii lui Dumnezeu" (**Filocalia**). Mai mult: "Cine doreşte să locuiască pustiul (adîncimea interiorităţii) nu trebuie să aibă nevoia de a fi învăţat, ci trebuie să fie el însuşi doctor, fiindcă altfel va pătimi..." (**Vita Patrum** VII, 19, 6). Acest nivel aparţine celor puternici. De aceea, sfatul spune ce e decisiv: nici o ascultare faţă de cele omeneşti, nici o idolatrizare a Părintelui, fie el chiar sfînt. Toată truda stareţului constă în dorinţa de a-şi aduce fiul duhovnicesc în situaţia unui sclav eliberat, care se prosternează înaintea feţei lui Dumnezeu. Adevărata ascultare răstigneşte voia proprie pentru a învia libertatea supremă: cea a sufletului care ascultă Duhul.

Testamentul Părinţilor către epoca noastră cere inimii omului să se înalţe impetuos, pentru a se apropia de inima lui Dumnezeu. "În cazul celor care au devenit fii ai luminii şi copii ai zilei ce va să vină, spune Sfîntul Simeon, ziua Domnului nu va mai veni, devreme ce ei sînt întotdeauna cu Dumnezeu şi în Dumnezeu". "Cel care se roagă necontenit învăluie totul în rugăciune, aşa încît nu mai are datoria de a-L lăuda pe Dumnezeu de şapte ori într-o zi" (**Filocalia**).

Sfinţenia oamenilor Zilei a Opta este creatoare de îndrăzneală: "Lumina dinlăuntrul unui fiu al luminii străluceşte peste întreaga lume" (**Evanghelia după Toma**, logia 23).

V

De la moarte la viaţă

1. MOARTEA

Liniştea morţilor îi apasă pe cei vii. Pe de altă parte, după Hristos, moartea se încreştinează; ea nu mai este o intrusă, ci marea iniţiatoare. "Stăpînă a spaimelor", cum zice Iov, moartea opreşte profanările şi uitările curente, izbindu-ne ca un eveniment ireversibil. Ea nu există prin ea însăşi, căci nu viaţa este un fenomen al morţii, ci moartea este un fenomen provizoriu al vieţii. Precum negaţia este posterioară afirmaţiei, moartea este un fenomen secundar, prin definiţie parazitar. După ruptura echilibrului iniţial, moartea devine destinul "natural" al "muritorilor" (cu toate că se împotriveşte naturii) provocînd de aceea angoasa celor ce mor. Amploarea răului se calculează prin tăria antidotului. Rana e aşa de adîncă şi răul atît de virulent încît necesită o terapie într-adevăr dumnezeiască, antrenînd tragismul **morţii lui Dumnezeu** şi, prin urmare, propria noastră trecere prin purificarea morţii. Întruparea Cuvîntului anunţă deja Învierea. Cuvîntul se

împreunează cu natura "moartă" pentru a o vindeca şi pentru a-i da viaţă. "El a luat un trup muritor pentru ca, suferind El însuşi în acest trup, să-l nimicească pe Stăpînul morţii"[56]. El "s-a apropiat de moarte cunoscînd starea trupului neînsufleţit, pentru a da firii începătura învierii"[57]. El "a distrus puterea mortalităţii"[58].

Biblia nu vorbeşte niciodată despre o mortalitate firească. Învierea pomenită în Evanghelii nu este deloc supravieţuirea sufletului, şi pătrunderea energiilor vitale ale Duhului divin în cuprinsul fiinţei umane. Crezul mărturiseşte: "Aştept învierea morţilor" şi cred în "viaţa veacului ce va să fie". Sfinţii trăiesc moartea cu bucurie, veselindu-se la gîndul naşterii în lumea lui Dumnezeu. Sfîntul Serafim din Sarov împărtăşea arta de a "muri fericit". De aceea, el adresa tuturor acest salut pascal: "Bucuria mea, Hristos a înviat": sub domnia vieţii, moartea este inexistentă. Pentru Sfîntul Grigorie de Nyssa, moartea este un lucru bun, ca şi în această surprinzătoare viziune a Sfîntului Pavel: "fie viaţa, fie moartea... toate sînt ale voastre" (I Corinteni 3, 22), căci ambele sînt în egală măsură darurile lui Dumnezeu către om.

Atunci cînd o asumă pe deplin, omul este preotul propriei morţi, fiind egal cu ceea ce face din moartea sa. Taina Maslului introduce acest sacerdoţiu final, dăruieşte "ungerea voioşiei", suscită înălţarea inimii deasupra trupului aflat în agonie. Diadoh notează că bolile ţin locul martiriului. Atunci cînd, aflîndu-se în faţa călăului care întruchipează moartea, omul o poate chema pe "sora noastră moartea" şi, spunînd Crezul, el trăieşte anticipat certitudinea de a fi trecut de la moarte la viaţă. Marii oameni duhovniceşti dormeau în sicriu ca într-un pat de nuntă şi dovedeau o fraternă intimitate cu moartea care nu era pentru ei decît o ultimă trecere pascală. Dacă înţelepciunea platonică te învaţă arta de a muri, numai credinţa creştină îţi arată cum se moare întru înviere. Într-adevăr, moartea intervine în timp, situîndu-se aşadar **în spatele nostru**; înaintea noastră se află ceea ce am trăit deja prin Botez: "mica înviere" şi prin Euharistie: viaţa veşnică. "Cel ce ascultă cuvîntul Meu [...] are viaţă veşnică şi la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viaţă" (Ioan 5, 25 şi Coloseni 2, 12).

2. TRECEREA PURIFICATOARE ŞI AŞTEPTAREA CELOR CEREŞTI

În termeni liturgici moartea este numită "adormire": o parte a fiinţei umane adoarme – e vorba de facultăţile psihice legate de trup – iar o altă parte (facultăţile psihice legate de spirit) rămîne conştientă. Destule pasaje din Noul Testament arată limpede că morţii posedă o conştiinţă deplină. Trecînd prin moarte, viaţa continuă şi justifică astfel rugăciunea liturgică pentru cei morţi. Dacă existenţa dintre

moarte şi Judecata de Apoi se poate numi "purgatoriu", acesta nu este un loc, ci o stare intermediară.

Răsăritul nu vede purificarea postumă ca pe o pedeapsă de ispăşit, ci ca pe un destin asumat şi trăit integral, cu speranţa unei restaurări finale. Datorită receptivităţii ei, aşteptarea trăită de "adunarea" celor dispăruţi este creatoare. Cînd au loc, rugăciunile celor vii, slujbele Bisericii şi lucrarea mijlocitoare a îngerilor continuă lucrarea mîntuitoare a Domnului. Nu atît greşeala este îndreptată, cît natura este cea care se restaurează, regăsindu-şi integritatea şi "sănătatea" avute în sînul Împărăţiei. Aşa se explică imaginea obişnuită a trecerii morţilor prin "vămile cereşti", trecere în urma căreia demonii primesc ce le aparţine, iar sufletul eliberat ajunge la Hristos. Nu e vorba de chinuri şi flăcări, ci de o lămurire a murdăriilor care desfigurează sufletul.

În ebraică, cuvîntul "veşnicie" vine de la verbul **alam**, "a ascunde". Dumnezeu a învăluit în beznă destinul de dincolo de mormînt şi nimeni nu poate viola secretul divin. Totuşi, gîndirea patristică afirmă clar că timpul dintre moarte şi Judecata de Apoi nu este gol, pentru că în acel interval, aşa cum spune Sfîntul Irineu, sufletele "se coc"[59]. Sfîntul Ambrozie vorbeşte despre "locul ceresc" unde se adună sufletele. Conform tradiţiei, acesta ar fi "al treilea cer" de care vorbeşte Sfîntul Pavel, cerul "cuvintelor de nespus" (II Corinteni 12, 2-4). Evident, nu e vorba de nişte noţiuni spaţiale. Avem de a face cu un limbaj simbolic, deci prin excelenţă misterios. Împrejurimile Împărăţiei nu sînt nişte locuri, ci nişte stări, adică nişte lumi spirituale. După Sfîntul Grigorie de Nyssa, sufletele ajung în lumea inteligibilă, în cetatea ierarhiilor îngereşti de deasupra cerului, deci dincolo de dimensiunile cunoscute. Acesta este Raiul devenit pardoseală a Împărăţiei şi numit de asemenea "sînul lui Avraam" sau "loc luminat, loc cu verdeaţă, loc de odihnă"[60]. Acest urcuş eliberează de povara răului, iar sufletele purificate urcă dintr-un locaş în altul (Ambrozie spune: **mansiones**), dintr-o stare în alta, iniţiindu-se treptat în taina transcendenţei şi apropiindu-se de Tronul Mielului. Ca la început, sufletele şi îngerii se împărtăşesc şi, cîntînd "Sanctus", urcă împreună treptele "Casei Celui Veşnic". Acolo este sanctuarul în care pătrunde Domnul (Evrei 9, 24), unde "prietenii răniţi ai Mirelui" – martirii şi sfinţii – se reunesc în **Communio sanctorum**, în jurul inimii iubitoare a Dumnezeului făcut Om. Şi tot acolo, duhurile dezbrăcate de carne se îmbracă cu mantia prezenţei lui Hristos, al cărui trup preaslăvit şi prealuminos protejează goliciunea sufletelor. Acolo simţurile înduhovnicite primesc cele cereşti.

Împreună-rugătoare cu Biserica, această veghe activă se îmbracă în "visonul curat" închipuind faptele cele drepte ale sfinţilor (Apocalipsa 14, 13; 19, 8). Cuvîntul: "Eu dorm, dar inima mea priveghează" (Ct. 5, 2) desemnează somnul vigilent al "învierii mici", pentru că, deşi străbat vămile, sufletele aşteaptă încă "Ziua Domnului". Acesta este

misterul Trupului întreg, al "snopului de grîu secerat", căci "un singur trup aşteaptă fericirea deplină"[61], iar sînul Tatălui nu se deschide decît pentru asemenea fericire. Privirea tuturor se îndreaptă spre constituirea acelui **Totus Christus**, veghe eshatologică finalizată prin destinul unic al Omului restaurat în Hristos.

3. SFÎRŞITUL LUMII

"Chipul acestei lumi trece", dar "cel ce face voia lui Dumnezeu rămîne în veac" (I Corinteni 7, 31; I Ioan 2, 17). Unele trec, altele rămîn. Imaginea apocaliptică descrie focul care plămădeşte şi curăţă materia, dar aceasta este depăşirea unei limite. Un hiatus. "Ziua din urmă" nu devine un "ieri" şi nu va avea un "mîine", fiindcă nu se însoţeşte cu celelalte zile. Mîna lui Dumnezeu preia cercul timpului fenomenal şi îl aşează pe o orbită superioară[62]. Această "zi" nu aparţine timpului istoric, ci doar îl opreşte; ea nu este înscrisă în calendarele noastre pentru că nu poate fi prevăzută. "Înaintea Domnului, o zi este ca o mie de ani" – ceea ce vrea să spună că unităţile de măsură, ca şi stările aferente lor, sînt **incomparabile**. Caracterul transcendent al sfîrşitului face din el un obiect al revelaţiei şi al credinţei.

4. PARUSIA ŞI ÎNVIEREA

Parusia va arăta tuturor revenirea fulgerătoare a lui Hristos-în-slavă. Dar ea nu va fi perceptibilă în istorie, ci dincolo de istorie, ceea ce presupune trecerea într-un alt eon: "toţi ne vom schimba" (I Corinteni, 15, 51) – "După aceea, noi cei vii vom fi răpiţi [...] în nori, ca să întîmpinăm pe Domnul în văzduh" (I Tesaloniceni 4, 17). După Sfîntul Pavel, Dumnezeu activează energiile seminale: "se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc" (I Corinteni 15, 44) – îmbrăcat în nemurire după chipul celui ceresc; "toţi vor ieşi la auzul glasului". Textele eshatologice au o densitate simbolică în prezenţa căreia orice simplificare şi, mai ales, orice lectură literală devin imposibile. Cuvîntul neputincios este înlocuit prin imaginile unei dimensiuni care transcende lumea aceasta. Sensul exact ne scapă cu desăvîrşire, invitîndu-ne să "cinstim în tăcere" realitatea despre care s-a spus; "Cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit, şi la inima omului nu s-au suit, pe acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (I Corinteni 2, 9).

Învierea este o supra-revelaţie finală. Mîna lui Dumnezeu apucă prada şi o înalţă într-o dimensiune necunoscută. Se poate cel mult spune că spiritul regăseşte plenitudinea fiinţei umane: sufletul şi trupul se păstrează întru întregul unicităţii lor. Sfîntul Grigorie de Nyssa vorbeşte de "sigiliul", de "amprenta" formei trupeşti care va face un chip re-

cognoscibil, graţie puterilor sufleteşti. Trupul se va asemăna cu Trupul lui Hristos înviat, adică nu va mai avea greutate şi va fi transparent. Energia repulsivă, care face ca totul să fie opac şi impenetrabil, va fi înlocuită de energia pur atractivă, care asigură întrepătrunderea părţii şi a întregului.

5. NOŢIUNEA PATRISTICĂ DE MÎNTUIRE/VINDECARE

Pe Cruce, Iisus a spus: "Părinte, iartă-le lor că nu ştiu ce fac" (Luca 23, 34). Numai bolnavul nu ştie ce face şi se comportă asemenea unui smintit care nu vede şi nu aude.

În lumina biblică, mîntuirea nu este juridică şi nu seamănă cu verdictul unui tribunal. În ebraică, mîntuirea (**yéshà**) desemnează totala eliberare; iar în greacă adjectivul **sôs** corespunde latinescului **sanus** şi desemnează regăsirea sănătăţii. Expresia "credinţa ta te-a mîntuit" este sinonimă cu: "credinţa ta te-a vindecat". De aceea, taina mărturisirii este concepută ca un "spital", iar Euharistia este – după Sfîntul Ignatie – "leac al nemuririi". Sinodul trulan (692) precizează: "Cei care au primit de la Dumnezeu puterea de a lega şi dezlega se vor purta ca nişte doctori pricepuţi să găsească leacul fiecărui pacient şi al erorii sale", întrucît "păcatul este boala spiritului". Mîntuitorul Iisus este, în viziunea Părinţilor, "Dumnezeiescul doctor", "izvorul sănătăţii", şi Cel care spune: "N-au trebuinţă de doctor cei sănătoşi, ci cei bolnavi" (Luca 5, 31). Păcătosul este un bolnav care ignoră natura malignă a stării sale. Mîntuirea lui ar putea veni din eliminarea germenului coruptiv şi din dezvăluirea luminii lui Hristos, care ar echivala cu o revenire la starea normativă a naturii, la starea de sănătate ontologică.

6. JUDECATA

Sfîntul Pavel vorbeşte de capacitatea de a vedea "chipul descoperit" ca despre o pre-gustare a Judecăţii. Judecata de Apoi va fi însă vederea totală a omului deplin. Simone Weil observă cu profunzime: "Tatăl din ceruri nu judecă... Din El, făpturile se judecă pe ele însele". De ce pentru marii mistici, judecata nu este ameninţarea unor pedepse, ci descoperirea lumii, adică a iubirii divine. Dumnezeu este veşnic egal cu El Însuşi, în Iubirea care Îl defineşte. "Păcătoşii din iad nu sînt lipsiţi de dragostea dumnezeiască" spune Sfîntul Isaac: din unghi subiectiv, aceeaşi iubire "devine suferinţă în cei condamnaţi şi bucurie în cei aleşi"[63]. După revelaţia de la sfîrşitul timpurilor, Hristos nu va putea să nu fie iubit; însă indulgenţa şi golul din suflete îi vor face pe unii incapabili să răspundă iubirii lui Dumnezeu şi, de aici, vor urma suferinţele indescriptibile din iad.

Evanghelia foloseşte metafora despărţirii oilor de berbeci. Or, nu există nici un sfînt perfect, tot aşa cum în orice păcătos există măcar cîteva străluciri

ale binelui. După Epistola către Romani, legea condamnă deopotrivă păcatul şi pe cel păcătos, fiindcă simpla ei victorie asupra răului îl desfiinţează pe păcătos. Or, pe Cruce, Hristos a despărţit păcatul de păcătos, a condamnat şi distrus puterea păcatului şi l-a mîntuit pe păcătos. Într-o asemenea lumină, noţiunea de judecată se spiritualizează, în sensul că ea nu mai operează o distincţie în afara omului, ci înlăuntrul acestuia. În acest caz, pînă şi "a doua moarte" nu se mai raportează la fiinţele umane, ci la elementele demonice pe care acestea le poartă. Acesta este adevăratul înţeles al imaginii "focului", care nu înseamnă chin şi pedeapsă, ci curăţire şi vindecare. Sabia lui Dumnezeu coboară în adîncimile omului, constată că darul lui Dumnezeu nu a fost primit şi descoperă golul scobit prin refuzul iubirii, precum şi tragica disproporţie dintre rostul chemării şi conformitatea răspunsului. Complexitatea amestecului dintre bine şi rău de-a lungul vieţii pămînteşti – descrisă în parabola grîului şi a neghinei (Matei 13, 24-30) – invalidează orice noţiune juridică şi ne pune în faţa marelui mister al Înţelepciunii divine, în care dreptatea şi milostivirea converg. "În amurgul vieţii noastre vom fi judecaţi pentru dragoste", adică pe măsura celor pe care i-am iubit pe pămînt.

7. POGORÎREA LA IAD

Acceptul uman (acel "aşa să fie" proclamat de Fecioara Maria în numele tuturor) pretinde o libertate identică cu aceea manifestată prin voinţa creatoare a lui Dumnezeu. Din acest motiv admite Dumnezeu să fie refuzat, nerecunoscut şi respins ca urmare a revoltei propriei Sale făpturi. Pe Cruce, Dumnezeu a luat partea omului împotriva lui Dumnezeu. După Adam omenirea a ajuns în Sheol – sumbră reşedinţă a morţilor. Slujba din Sîmbăta Mare spune: "Te-ai pogorît pe pămînt spre a-l mîntui pe Adam şi, negăsindu-l, Stăpîne, pînă la iad ai mers ca să-l cauţi". Deci acolo va merge El să-l caute, încărcat de păcat şi de stigmatele Iubirii răstignite, plin de grija sacerdotală a Hristosului-Arhiereu pentru soarta celor aflaţi în iad.

Dacă "Împărăţia lui Dumnezeu este în mijlocul vostru", pesemne că şi iadul e de găsit tot acolo: într-o considerabilă parte din lumea modernă, de unde Dumnezeu a fost deja exclus. Pentru Sfîntul Ioan Hrisostom, Botezul nu este doar moarte şi înviere în Hristos, ci şi pogorîre la iad, împreună cu Hristos. Spre deosebire de Dante, căruia Péguy îi reproşa că vizitează infernul ca "turist", orice om botezat coboară la iad pentru a-L întîlni acolo pe Hristos, aceasta fiind, dealtfel, misiunea Bisericii. Dumnezeu l-a creat pe om ca pe o "altă libertate", iar riscul pe care Dumnezeu şi L-a asumat prefigurează "omul durerilor", profilează umbra Crucii,

deoarece – potrivit Părinţilor – "toate îi sînt cu putinţă lui Dumnezeu în afară de a sili iubirea omului". În aşteptarea Sa, Dumnezeu renunţă la atotputernicie şi chiar la omniscienţă, asumîndu-Şi kenoza, prin chipul Mielului jertfit. Destinul Său printre oameni atîrnă de liberatea acestora. El prevede răul, iar iubirea Sa este de aceea şi mai atentă, căci omul poate întemeia viaţa sau revolta acestui refuz. Cine va cîştiga, iubirea sau libertatea? Amîndouă sînt nesfîrşite, iar infernul poartă această întrebare în firea lui arzătoare.

8. IADUL

Concepţia obişnuită despre chinurile veşnice nu e decît o părere şcolărească, o simplistă teologie de natură "penitenţială", care ignoră profunzimea textelor din **Ioan** 3, 17 şi 12, 47. Ceea ce nu se poate admite este faptul că alături de veşnicia Împărăţiei, Dumnezeu ar pregăti-o pe aceea a iadului, ceea ce ar fi, într-un anumit sens, un eşec al lui Dumnezeu şi o victorie parţială a răului.

Dacă odinioară, Sfîntul Augustin îi respingea pe "miloşii" partizani ai concepţiei origeniste despre mîntuirea universală el o făcea pentru a neutraliza libertinismul şi sentimentalismul deplasat; or, astăzi, argumentul pedagogic al fricii este absolut ineficient. Dimpotrivă, cutremurul sacru în faţa celor sfinte izbăveşte lumea de fadoarea ei, iar "iubirea

desăvîrşită alungă teama" (I Ioan 4, 18). Opiniei personale a împăratului Justinian (care se înrudeşte cu "drepţii" din povestea lui Iona) i se opune doctrina Sfîntului Grigorie de Nyssa[64], care nu a fost niciodată condamnată: el vorbeşte chiar şi de mîntuirea diavolului; Sfîntul Grigorie de Nazianz[65] menţionează apocatastaza; Sfîntul Maxim Mărturisitorul[66] ne invită să-L "cinstim în tăcere" căci duhul gloatei e incapabil să cuprindă profunzimea cuvintelor şi nu se cuvine să dai imprudenţilor măsura nesfîrşită a milostivirii divine. După Sfîntul Antonie, apocatastaza nu este o doctrină şi nici tema unui discurs, ci rugăciune pentru mîntuirea tuturor. În ebraică, Iisus-Mîntuitorul se cheamă "Eliberatorul" şi, aşa cum minunat spune Clement din Alexandria: "La fel cum voinţa lui Dumnezeu este un act pe care îl numim «cosmos», tot aşa intenţia Sa este mîntuirea, pe care o numim «Biserică»"[67]. E vorba despre o boală, chiar dacă singurul ei remediu este sîngele lui Dumnezeu.

Fără nici o "prejudecată", Biserica se lasă în seama filantropiei Tatălui şi-şi înteţeşte rugăciunea pentru vii şi morţi. Cei mai de seamă dintre sfinţi găsesc îndrăzneala şi harisma de a se ruga chiar şi pentru demoni. Probabil că cea mai teribilă armă împotriva celui rău este tocmai rugăciunea unui sfînt, iar soarta iadului depinde de voinţa transcendentă a lui Dumnezeu, dar şi de iubirea sfinţilor. Orice credincios ortodox care se apropie de Sfînta Masă mărturiseşte: "Eu sînt cel dintîi dintre păcă-

toţi", ceea ce vrea să spună: "cel mai mare", "singurul păcătos". Sfîntul Isaac spune: "Cel care îşi vede păcatul este mai mare decît cel care învie din morţi". O asemenea viziune asupra propriei realităţi crude ne demonstrează că nu poţi vorbi despre iad decît atunci cînd el te priveşte personal. Atitudinea **mea** este lupta cu **propriul meu** infern, care mă pîndeşte dacă nu-i iubesc pe ceilalţi de dragul mîntuirii lor. Un om tare simplu îi mărturisea Sfîntului Antonie: "Toţi vor fi mîntuiţi, numai eu voi fi pedepsit". La care Sfîntul Antonie a spus: "Iadul există într-adevăr, dar numai pentru mine...". Dacă reluăm formula Sfîntului Ambrozie: "Acelaşi om este deodată condamnat şi mîntuit", putem spune că şi lumea în ansamblul ei este "deodată condamnată şi mîntuită". Atunci s-ar putea ca iadul să-şi afle transcendenţa în însăşi chinurile sale. Acesta pare să fie sensul îndemnului pe care Hristos l-a făcut unui stareţ din zilele noastre, Silvan de la Muntele Athos: "Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui...".

Răsăritul nu limitează nici mila lui Dumnezeu, nici libertatea omului de a refuza harul ei. Dar, mai ales, nu limitează arta de a mărturisi şi inventivitatea iubirii, confruntată cu dimensiunea infernală a lumii. Orice botezat poartă în chip nevăzut stigmatele lui Hristos. "Iisus este o rană de care nu te mai vindeci", a spus Ibn Arabi. Şi tocmai această rană, făcută de soarta celorlalţi, adînceşte suferinţa lui Hristos, "aflat în agonie pînă la sfîrşitul lumii". A-L urma pe Hristos înseamnă a te întruchipa după

Hristosul Absolut, coborînd împreună cu El în fundul prăpastiei care este această lume. Iadul nu e decît autonomia omului revoltat care îl scoate în afara locului unde Dumnezeu este prezent. Puterea de a-L refuza pe Dumnezeu este suprema libertate omenească, pe care Dumnezeu o vrea nelimitată. Dumnezeu nu poate obliga pe nici un ateu să-L iubească şi aceasta pare să fie – abia dacă îndrăznim să o spunem – infernul iubirii Sale dumnezeieşti, infernul creat de vederea omului înecat în noaptea singurătăţilor lui.

Dacă Iuda se refugiază în noapte (Ioan 13, 2-30), el face acest lucru pentru că Satan se găseşte înlăuntrul lui. Numai că Iuda duce în mînă, ca pe o taină mare, bucăţica de pîine rămasă de la Cina Domnului[68]. Astfel, iadul cuprinde în sine un bob de lumină, ceea ce corespunde afirmaţiei: "Lumina străluceşte în întuneric". Gestul lui Iisus indică misterul ultim al Bisericii: ea este mîna lui Iisus jertfindu-Şi Trupul şi Sîngele; chemarea se adresează tuturor, căci toţi stau sub puterea Prinţului acestei lumi. Şi chiar dacă lumina nu risipeşte deocamdată tenebrele, ele nu se pot extinde asupra Luminii de neînvins. Aici se află tensiunea ultimă a iubirii lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este "nepătimitor". Cartea lui Daniel (3, 25) vorbeşte de cei trei tineri aruncaţi în cuptor. Regele întrezăreşte prezenţa **misterioasă** a celui de-al patrulea: "Iată, eu văd patru bărbaţi dezlegaţi, umblînd prin mijlocul cuptorului nevătă-

maţi, iar **chipul celui de-al patrulea este ca faţa unuia dintre fiii zeilor**".

Acesta e nivelul la care găsim exigenţa acelei libertăţi care ne exprimă libertatea de a-L iubi pe Dumnezeu. Ea zămisleşte iadul, fiindcă poate spune, prin gura răzvrătiţilor: "să nu se facă voia Ta", şi Dumnezeu Însuşi nu poate schimba această spusă. Raţiunea inimii ne face să simţim că viziunea noastră despre Dumnezeu ar fi neliniştitoare dacă Dumnezeu nu Şi-ar iubi creatura pînă la a nu o pedepsi cu chinul despărţirii; tot aşa cum neliniştitor ar fi ca Dumnezeu să-l mîntuiască pe cel iubit, atingîndu-i sau distrugîndu-i libertatea... Cînd Tatăl îşi trimite Fiul, El ştie că şi iadul Îi aparţine şi că "porţile morţii" se prefac în "porţi ale vieţii". Omul nu poate cădea în deznădejde, ci numai în Dumnezeu, iar Dumnezeu nu este niciodată deznădăjduit.

La utrenia din noaptea Paştilor, în tăcerea care pecetluieşte Sîmbăta Mare, preotul şi poporul ies din Biserică. Procesiunea se opreşte afară, în faţa porţilor închise ale incintei. Pentru o clipă, aceste porţi simbolizează mormîntul Domnului, moartea şi iadul. Preotul face semnul crucii asupra porţii şi sub puterea lui irezistibilă, porţile se deschid larg precum cele ale infernului, iar lumea intră în Biserica inundată de lumină, cîntînd: "Hristos a înviat din morţi cu moartea pre moarte călcînd şi celor din morminturi viaţă dăruindu-le!". Porţile iadului au redevenit Poartă a Bisericii, deci a Împărăţiei. Nu se poate merge mai departe în simbolismul acestei sărbători. Într-adevăr, lumea în ansamblul ei este deopotrivă iad şi Împărăţie a lui Dumnezeu, deopotrivă condamnată şi mîntuită. "Iată, frate, porunca pe care ţi-o dau", spune Sfîntul Isaac: "fie ca milostenia să-ţi încline mereu balanţa, pînă cînd vei simţi în tine însuţi milostivirea pe care Dumnezeu o arată lumii"[69].

Vecerniile mari care urmează după Liturghia Cincizecimii includ trei rugăciuni ale Sfîntului Vasile. Cea de-a treia se roagă **pentru toţi morţii** de la facerea lumii pînă astăzi. O dată pe an, Biserica se roagă chiar şi pentru sinucigaşi... Dragostea Bisericii nu are graniţe: ea pune soarta răzvrătiţilor în mîinile Tatălui, iar aceste mîini sînt Fiul şi Sfîntul Duh. Tatăl a încredinţat Fiului Omului toată Judecata şi aceasta este "judecata judecăţii", adică Judecata răstignită. "Tatăl este Iubirea care răstigneşte, Fiul este Iubirea răstignită, Sfîntul Duh este puterea de neînvins a Crucii". Această putere respiră în suflarea şi prin efuziunile Paracletului, ale Celui ce "ne este aproape", care ne apără şi ne mîngîie. Mîngîietorul este bucuria lui Dumnezeu şi a omului, o Bucurie căreia Hristos ne cere să I ne încredinţăm: "Mă duc să vă gătesc loc [...] şi iarăşi voi veni şi vă voi lua la Mine, ca să fiţi şi voi unde sînt Eu" (Ioan 14, 2-3). "Domnul... îndelung rabdă pentru voi, nevrînd să piară cineva... şi cît de mult vi se cuvine vouă să umblaţi întru viaţă sfîntă şi întru cucernicie aşteptînd şi grăbind venirea Zilei Domnului" (II Petru 3, 9-11). Asta pentru că Ziua Domnului nu este doar scopul şi nici sfîrşitul istoriei, ci deplinătate a misterului divin.

VI

Cultura şi credinţa

1. DUMNEZEU ŞI OMUL

Dacă noţiunea biblică de "chip şi asemănare a lui Dumnezeu" este fundamentală în antropologia creştină, paradoxul face ca ea să fie şi mai importantă pentru antropologia ateistă. Într-adevăr, ateismul nu a negat niciodată asemănarea dintre Dumnezeu şi om. Pentru Nicolai Hartmann, Feuerbach sau Karl Marx, persoana umană este definită prin atribute specific divine: inteligenţă, libertate, creaţie, clarviziune profetică. Pentru Sartre, omul este esenţialmente "proiect", deci libertate, ceea ce înseamnă că existenţa precede esenţa şi primează asupra ei. Este exact ceea ce afirmă Sfîntul Grigorie de Nyssa cu privire la Dumnezeu: "Eu sînt Cel ce sînt, Cel care adună în El însuşi întregul Fiinţei"[70].

În **Credinţa unui necredincios**, F. Jeanson afirmă: "Universul este o maşină de fabricat zei... Specia umană este capabilă să-L întrupeze pe Dumnezeu şi să-I confere o realitate". Pentru Heidegger, mai pesimist, omul este un "zeu neputincios", dar totuşi, zeu. Peste tot, omul, se gîndeşte pe sine în

relaţie cu Absolutul; ca să înţelegi omul, trebuie să înţelegi această relaţie. Se poate spune că, atît pentru credincioşi cît şi pentru atei, problema omului este de natură divino-umană. Dumnezeu este arhetipul sau idealul-limită al eului uman. Desigur, persoana umană are în ea ceva de ordinul absolutului; în felul ei, ea există **în sine şi pentru sine**: iată pivotul sistemului filosofic al lui Sartre.

Astfel, Dumnezeu şi omul se aseamănă; nici poeţii greci, nici scepticul Xenofan, nici Feuerbach, nici Freud nu au negat vreodată acest lucru. Problema este să ştii **cine** este creatorul **cui**...

Viziunea ateistă capătă o neaşteptată importanţă metodologică; într-adevăr, ateii Îl identifică pe Dumnezeu cu omul, dar nu se opresc la enormitatea unei asemenea ecuaţii; trebuie să recunoaştem că, deşi afirmaţiile Bibliei şi ale Sfinţilor Părinţi sînt la fel de surprinzătoare, ateii sînt infinit mai consecvenţi decît creştinii.

Gîndirea Părinţilor urcă pînă la relaţia dintre Dumnezeu şi Creaţie. Noţiunea biblică de "asemănare" condiţionează Revelaţia. Dacă Dumnezeu-Cuvîntul este acel Cuvînt pe care Tatăl îl adresează copilului Său – omul – înseamnă că există o anumită conformitate, o corespondenţă între **logosul**-ul divin şi **logos**-ul uman; acesta este temeiul ontologic al oricărei cunoaşteri omeneşti. Legile naturii sînt fixate de către Arhitectul divin. Întrucît Dumnezeu este Creatorul, Poet al Universului, omul I se aseamănă, fiind şi el, în felul lui, creator şi poet.

Sfîntul Grigorie Palama precizează: "Dumnezeul transcendent, incomprehensibil şi indicibil acceptă ca inteligenţa noastră să participe la El". Mai mult: "Omul se aseamănă cu Dumnezeu pentru că Dumnezeu Se aseamănă cu omul", afirmă Clement Alexandrinul[71]. Dumnezeu a modelat fiinţa umană privind, în oglinda Înţelepciunii Sale, umanitatea celestă a lui Hristos (v. Coloseni 1, 15; I Corinteni 15, 47; Ioan 3, 13). Aceasta este menită să unească "toate cele din ceruri şi cele de pe pămînt" (Efeseni 1, 10) – o "taină... pe care Dumnezeu a rînduit-o mai înainte de veci" (I Corinteni 2, 7): omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu în vederea Întrupării care este necesară ca ultimă treaptă a comuniunii dintre Dumnezeu şi om. Icoana Maicii Domnului, Născătoarea de Dumnezeu – **Theotokos** – (de tipul **Eleuosa**, Milostiva) care îl ţine pe pruncul Iisus, exprimă perfect acest fapt. Dacă avem naşterea lui Dumnezeu în om (Nativitatea), avem şi naşterea omului în Dumnezeu, prin Înălţare.

Trebuie să fim atenţi la această viziune a Părinţilor conform căreia îndumnezeirea omului depinde de umanizarea lui Dumnezeu: "Omul este faţa umană a lui Dumnezeu", spune Sfîntul Grigorie de Nyssa[72] şi de aceea: "Omul, sortit să se bucure de cele dumnezeieşti, s-a înrudit prin fire cu cele la care urma să participe"[73]. La fel, Sfîntul Macarie: "Între Dumnezeu şi om există cea mai strînsă rudenie"[74]. Spiritul uman nu se împlineşte decît în "mediul divin": "Contemplarea lui Dumnezeu este viaţa sufletului"[75].

Antropologia patristică se situează la acest nivel divin; ea ne uluieşte prin formulele ei incisive, paradoxale, de o maximă îndrăzneală. E suficient să reiei, oarecum la întîmplare, cîteva teze binecunoscute, dar mereu surprinzătoare: "Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să devină Dumnezeu după har şi să participe la viaţa divină". "Omul este o fiinţă care a primit porunca de a deveni Dumnezeu". "Omul trebuie să reunească natura creată cu energia divină necreată". "Sînt om după fire şi Dumnezeu după har". "Cel care participă la lumina divină devine el însuşi, într-un fel, lumină". Microcosmos, omul este de asemenea **microthéos**, un "mic Dumnezeu". În chiar structura sa, omul poartă o enigmă teologică: el este o fiinţă misterioasă, "omul cel tainic al inimii" (1 Petru 3, 4) – definiţie pur apofatică, explicînd interesul Părinţilor pentru **imago Dei**. Pentru Sfîntul Grigorie de Nyssa, bogăţia "chipului" reflectă perfecţiunea divină în care converg toate bunătăţile şi evidenţiază puterea dumnezeiască a libertăţii de auto-determinare.

Atunci cînd omul spune "exist", el traduce în termeni umani ceva din absolutitatea lui Dumnezeu, care spune: "Eu sînt Cel ce sînt". Pentru Părinţi, acele formule erau "cuvinte de căpătîi", cuvinte vitale primite şi trăite ca atare. Din păcate, în istorie se constată căderea de pe aceste piscuri ameţitoare în platitudinea teologiei de şcoală, în care aceste imagini de foc au devenit clişee fără viaţă, locuri comune folosite pentru a consolida cutare sau cutare poziţie teologică cerebrală, abstractă, polemică, fără nici o consecinţă tulburătoare sau revoluţionară pentru viaţa lumii.

Pe planul pietăţii obişnuite, ascetismul prost înţeles cade în obscurantism. Smerenia formală, înţeleasă ca legitimaţie a dreptei credinţe, conduce la un "barthism" ortodox în care omul – redus la mai nimic – nu poate decît să se anihileze sau să se revolte. În anumite curente pietiste, monofizismul nu a fost niciodată depăşit, luînd forma unui "egoism transcedental" specific mîntuirii personale. Vedem aici dispreţul monofizit faţă de trup şi de materie, fuga spiritelor pure spre cer, ignorarea culturii şi a vocaţiei omului în lume şi ostilitatea, sau chiar ura, faţă de femeie şi faţă de frumuseţe. "Iubirea nebună a lui Dumnezeu pentru om" (**manikos éros**, după expresia lui Nicolae Cabasilas) la care se referă şi mitropolitul Filaret al Moscovei atunci cînd spune în chip minunat că: "Tatăl este Iubirea care răstigneşte, Fiul este iubirea răstignită, iar Sfîntul Duh este puterea de neînvins a Crucii"[76] – toată această religie a Iubirii răstignite s-a transformat, în mod curios, fie în religie "paternalistă" (cea a clericalismului), fie în religie a "Tatălui sadic" (teoria juridică a satisfacţiei, conform căreia Fiul "dă satisfacţie" sau "stinge mînia Tatălui"), o religie a legii şi a pedepsei şi a obsesiei iadului, o religie "teroristă", în care Evanghelia este redusă la un sistem moralist... Chiar şi în secolul al XIX-lea teologia curentă spunea că "bogatul" reprezintă Providenţa

divină, iar "săracii dau slavă lui Dumnezeu pentru a-i fi adus pe lume pe bogaţi"! Cînd consideri bogăţia şi sărăcia ca fiind **instituită de Dumnezeu**, nu poţi decît oscila între un Tată – tiran îngrozitor – şi un Părinte – patriarh molcom şi liniştitor.

Or, adevărata tradiţie ne transmite tensiunea cu adevărat dialectică despre care vorbeşte atîta Sfîntul Grigorie Palama: nu una sau alta dintre aceste ipostaze, ci ambele, în acelaşi timp. Este tensiunea dintre smerenia **subiectivă** şi faptul **obiectiv** al conliturghisirii, al împreunării creative şi poetice cu Dumnezeu. Trebuie să reînvăţăm antinomiile care le erau atît de familiare Părinţilor Bisericii.

Omul spune: "Sînt imperfect", iar Dumnezeu îi răspunde: "Fiţi desăvîrşiţi, precum Tatăl vostru din ceruri desăvîrşit este" (Matei 5, 48). Omul spune: "Sînt praf şi pulbere", iar Hristos îi zice: "Voi sînteţi prietenii Mei" (Ioan 15, 14). "Sîntem din neamul lui Dumnezeu", spune Sfîntul Pavel (Faptele Apostolilor 17, 28); iar Sfîntul Ioan: "Ungerea pe care aţi luat-o de la El rămîne întru voi şi nu aveţi trebuinţă să vă înveţe cineva" (I Ioan 2, 27). "Port rana nedreptăţilor mele, dar sînt făcut după chipul slavei Tale negrăite" spune, sintetizînd viguros, troparul slujbei de înmormîntare.

Omul este creat şi totuşi necreat, căci "născut din apă şi din Duh"; e pămîntesc şi ceresc, creatură şi Dumnezeu în devenire. Îndrăzneala Părinţilor aprofundează aceste maxime şi adagii în dorinţa de a "nu ne întrista" şi de a nu "stinge Duhul Sfînt".

Desigur, viziunea răsăriteană despre **theosis** nu este o soluţie logică, sau un concept, ci o soluţie de viaţă şi de har, soluţie antinomică precum toate harismele, fiindcă se reclamă de la antinomia divină însăşi. Părinţii au sesizat aceasta atunci cînd au spus că Numele lui Dumnezeu este corelativ lumii. După cum Dumnezeu poate fi, simultan, absolut şi relativ – Dumnezeu **al** istoriei şi Dumnezeu **în** istorie – taina Iubirii sale transcende propria Lui absolutitate, îmbiindu-L spre starea de Părinte. La fel, spus-a Sfîntului Efrem Sirul: "Orice Biserică este o Biserică a păcătoşilor şi a celor trecători" se poate pune de acord cu cuvîntul Sfîntului Simeon Noul Teolog: "cu adevărat, mare este taina unui Dumnezeu printre oameni, Dumnezeu printre cei îndumnezeiţi": în ambele cazuri misterul este unul şi acelaşi.

2. BISERICA ŞI LUMEA

Conciliul Vatican II a abordat acest mister tratînd – în secţiunea a XIII-a – marea problemă a **Bisericii în lume**. Totuşi, aceasta este situaţia originară; Domnul a aşezat Biserica în lume şi i-a încredinţat misiunea apostolică de a mărturisi şi a evangheliza. Dar acesta este doar începutul misiunii; amploarea ei ne obligă să inversăm termenii şi să întrezărim soluţia sau imaginea unei **lumi în interiorul Bisericii**, ceea ce comportă evaluarea exactă, deci maximală, a culturii şi creaţiei umane. Această

reflexie se impune teologilor care vor să articuleze corect o teologie a lumii. Eshatologia este cea care ne invită să aprofundăm viziunea, să prindem realitatea absolut nouă a chipului lui Dumnezeu răscumpărat în Hristos, să relevăm natura şi rolul exact al îngerilor şi demonilor în viaţa oamenilor, să valorizăm fenomenul sfinţeniei, al actelor martirice şi al harismelor profetice în actualul context istoric. Este confruntarea destinului lumii cu lumina creaţiei şi a planului divin asupra lumii.

De-a lungul istoriei, imperiile şi statele "creştine", precum şi teocraţiile se prăbuşesc sub presiunea unei lumi care refuză să se supună pur şi simplu autorităţilor ecleziastice. Orice bine care violează şi forţează conştiinţele se converteşte în rău, şi aceasta este, după Berdiaev, "coşmarul binelui silit" în care libertatea umană (voită de Dumnezeu, cu preţul morţii Sale) este neglijată. De aceea există opoziţia dintre **stăpînirea** lumii sau supunerea ei de către Biserică şi chemarea centrală a Evangheliei, care ne cere "să luăm cu asalt Împărăţia lui Dumnezeu" şi vorbeşte despre violenţa creştină "răvăşitoare a cerurilor".

Istoria şi eshatologia se întrepătrund, există una întru cealaltă. Semnificaţia Cincizecimii şi a darurilor Duhului Sfînt, sensul universal, eshatologic şi parusial al epiclezei precizează – după formula Sfîntului Maxim – vocaţia fundamentală a creştinilor în această lume: "A uni natura creată (lumea) cu energia necreată a îndumnezeirii (purcească ca dintr-un iz-

vor viu înspre Biserică)". În lume, Biserica măsoară timpul şi existenţa prin **eshaton**, denumire care desfide orice univers închis în propria sa imanenţă, şi formulează astfel vocaţia sacerdotală a lumii înseşi. Lumea nu devine Biserică, dar se acordă "simfonic" cu Biserica, "neamestecat şi neîmpărţit", îndeplinindu-şi astfel scopul propriu, cu ajutorul harismelor ei specifice.

Societatea care îşi spune acum "responsabilă" este conştientă de a fi subiectul activ al propriului destin şi al universalităţii ce caracterizează comuniunea dintre oameni. De aceea, atunci cînd se adresează societăţii, Biserica nu vorbeşte unui corp străin şi despărţit de ea. Textele conciliului Vatican II nu fac nici o deosebire între credincioşi şi restul oamenilor. Cuvîntul Bisericii este sarea care dă gust cuvintelor, răspîndindu-le finalmente în sînul tuturor civilizaţiilor de astăzi. Acest cuvînt nu se adresează numai indivizilor, ci şi naţiunilor şi popoarelor în scopul de a suscita prin ele opţiunile responsabile şi de a atrage atenţia asupra problemelor legate, de pildă, de repartiţia bunurilor pe planetă, de lumea a treia sau de industrializare.

Nu există un dualism ontologic între Biserică şi lume, între sacru şi profan; acest dualism este unul etic: acela dintre "omul nou" şi "omul vechi", dintre sacru, ca stare de răscumpărare, şi profan, ca stare demonică. Potrivit Părinţilor, omul este un **microcosmos**, dar Biserica este un **macroanthropos**. Prin **diaconia** (slujirea al cărei arhetip este bunul Samari-

tean) dimensiunea cosmică, pan-umană, aruncă punţi şi suprimă orice separaţie (emanciparea, secularizarea şi, pe de altă parte, nestorianismul sau monofizismul) conservînd totuşi specificul vocaţiilor. Dat fiind că, în felul ei, lumea pătrunde în **macroanthropos**-ul Bisericii, ea este locul desăvîrşirilor ultime, al apocatastazei – sferă a Parusiei şi al viitorului "pămînt nou".

Adevăratele consacrări iau locul falselor sacralizări: în Răsărit, orice creştin care primeşte mirungerea trece prin ritul tunderii, care îl **consacră** pe de-a-ntregul în slujba lui Dumnezeu. Acest rit – asemănător cu cel al călugăriei – îi invită pe toţi să regăsească simţul monahismului **interiorizat**, pe care sacramentul respectiv îl recomandă tuturora. A venit timpul de a desacraliza tot ceea ce este împietrit, imobilizat în circuitul închis al ghetto-ului bisericesc, aşa după cum trebuie să desacralizăm, de urgenţă, materialismul marxist, care nu este suficient de raţionalist şi nici, logic vorbind, materialist. Ateismul îi ajută pe creştini să purifice ideea de Dumnezeu; dar şi credinţa creştină poate contribui la purificarea ateismului de orice urmă de metafizică nelegitimă şi la demistificarea lui, în scopul de a stabili un adevărat dialog între parteneri bine definiţi.

"A supune pămîntul" înseamnă a face din el Templul lui Dumnezeu. A con-sacra lumea înseamnă a o trece din stadiul demonic la acela de creatură conştientă de Dumnezeu. Nici o formă de viaţă sau de cultură nu poate ieşi din universalismul Întrupării. Chip al tuturor perfecţiunilor, Hristos a asumat preoţia, dar şi laicatul, adică toate meseriile şi profesiunile din această lume. "Dumnezeu a iubit lumea" aflată sub păcat. Victoria lui Hristos, condusă pînă la pogorîrea în infern, reliefează o dimensiune cosmică în stare să desfiinţeze toate graniţele. Precum doxologia, care întinde slava lui Dumnezeu asupra tuturor oamenilor, îndumnezeirea harică (**theosis**) este un concept prin definiţie **dinamic**, a cărui acţiune se repercutează în tot cosmosul.

Potrivit cosmologiei Părinţilor – care nu are nimic în comun cu etica naturală – universul se îndreaptă spre sfîrşit în logica deplină a creaţiei: deplină, pentru că sensul Creaţiei este Întruparea. Hristos reia şi desăvîrşeşte, împlineşte ceea ce se încremenise din cauza păcatului originar şi Îşi arată Dragostea mîntuitoare urmîndu-Şi riguros planul referitor la om, acest co-liturghisitor şi împreună-lucrător cu Dumnezeu.

Dumnezeu este prezent în lume altfel decît este prezent în Trupul Său. Biserica are datoria de a explicita o Prezenţă implicită. Ea trebuie să facă ceea ce Sfîntul Pavel a făcut la Atena, atunci cînd L-a des-cifrat pe "Dumnezeul necunoscut", numindu-L Iisus Hristos (Faptele Apostolilor 17, 22-31). Ar trebui ca lucrarea de evanghelizare să pătrundă şi să orienteze operele civilizaţiei către Răsăritul christic.

Botezul aminteşte Epifania, cînd apele şi întreaga materie cosmică au fost binecuvîntate. Celebrarea liturgică a sărbătoririi sfintei Cruci arată între-

gul univers sub acest semn – acela al lui Hristos Înviat – şi redă lumii prima binecuvîntare a lui Dumnezeu, reafirmată în momentul Înălţării, prin gestul Arhiereului Hristos: "Ridicîndu-Şi mîinile, i-a binecuvîntat". Consacrarea îi pune pe **toţi oamenii** în legătură cu Hristos: "Căci toate sînt ale voastre... iar voi sînteţi ai lui Hristos" (I Corin-teni 3, 21, 23).

Părinţii i-au combătut pe gnostici, care dispreţuiau viaţa pămîntească. Dumnezeu nu este un Altul, radical separat de lume, ci **Emmanuel**, care se tîlcuieşte: "cu noi este Dumnezeu"; de aceea, "Făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 19). Cel care a primit botezul nu este deosebit de lume: el este pur şi simplu adevărul acestei lumi. Lumea devine un **dar** imperial de îndată ce orizontala îşi găseşte coordonata verticală.

3. DEMNITATEA OMULUI ŞI HARISMA CREATIVITĂŢII SALE

Sfîntul Grigorie Palama se opune energic oricărei devieri de la Tradiţie şi stabileşte cu îndrăzneală primatul oamenilor asupra îngerilor. Dualitatea structurală spirit/trup face din om o fiinţă completă, aşezată în fruntea tuturor creaturilor. Diferenţa care îl avantajează pe om în raport cu îngerii constă în faptul că omul a fost creat după chipul Cuvîntului întrupat; spiritul său se întrupează împînzind întreaga natură cu energiile creatoare şi "de viaţă făcătoare" ale Duhului Sfînt. Un înger este "lumină secundară", reflex pur, vestitor şi slujitor. Spre deosebire de Dumnezeu, care poate crea **ex nihilo**, îngerul nu poate crea nimic; alta este însă condiţia umană. Din punct de vedere biblic, Dumnezeu este mai mult decît absolut, El este Absolutul care generează propria alteritate, cea a Dumnezeu-Omului. De aceea Dumnezeu atribuie omului chipul Său: în scopul de a extrage din materia acestei lumi valorile imperisabile şi de a manifesta sfinţenia prin mijlocirea propriului trup. Într-adevăr, spre deosebire de îngeri – care reflectă lumina – omul **devine** lumină: "voi sînteţi lumina lumii" – fapt pe care luminozitatea trupurilor de sfinţi sau aureolele lor de pe icoane îl exprimă în mod exemplar. Proeminenţa regală a omului condiţionează slujirea lui de către îngeri. Potrivit sinaxarului din Lunea Duhului Sfînt, în cele nouă zile dintre Înălţare şi Cincizecime, fiecare dintre cele nouă cete îngereşti slăveşte umanitatea îndumnezeită a lui Hristos.

Într-una dintre omiliile sale, Sfîntul Grigorie Palama precizează astfel unul dintre ţelurile Întrupării: "A venera trupul, aşa încît duhurile orgolioase să nu aibă îndrăzneala de a crede că sînt mai de preţ decît omul"[77]. Acest text de o rară consistenţă înalţă un imn neaşteptat spiritului creator al omului. Dintr-o perspectivă încărcată de autoritatea tradiţiei patristice, se binecuvîntează astfel în chip

deplin şi direct creaţia umană – adică articularea dintre cultură şi cult.

Hristos vine pentru a vindeca patologia păcatului, singura vinovată de uscarea seminţei paradisiace care va rodi, pînă la urmă, în sînul Împărăţiei. Mîntuirea este clipa cînd Dumnezeu îl trage pe om din abisul căderii. Dar, potrivit Evangheliei, mîntuirea înseamnă **vindecare**: "credinţa ta te-a izbăvit". Hristos este Doctorul cel Bun care oferă Euharistia ca pe un "leac al nemuririi". Vindecarea comportă un **catharsis** ascetic – curăţire a fiinţei de orice germene demonic – dar se desăvîrşeşte printr-un **catharsis** ontologic: restaurarea formei iniţiale, refacerea chipului lui Dumnezeu şi veritabilă transfigurare a firii.

În sens biblic, creaţia este asemănătoare bobului de grîu care produce însutit şi încă pe atîta: "Tatăl Meu pînă acum lucrează; şi Eu lucrez" (Ioan 5, 17). Lumea a fost creată **în** timp, adică neîmplinită germinal, în scopul de a ridica de-a lungul istoriei profeţii şi "lucrătorii cei buni" şi de a perpetua conlucrarea dintre fapta divină şi fapta umană, pînă în Ziua cînd germenele va atinge maturitatea ultimă. Iată de ce porunca iniţială de a "cultiva" grădina Edenului deschide nesfîrşitele perspective ale culturii. Ieşită din lumea culturală a mînăstirilor, asumîndu-şi diversitatea anagogică a domeniilor sale, cultura reconstituie cu propriile mijloace "liturghia cosmică" – adică preludiul terestru al doxologiei cereşti.

Prin chiar firea sa, omul este predestinat acestei slujiri: el este "o partitură muzicală, un imn minunat dedicat atotputerniciei creatoare"[78]. "Slava ta, Hristoase, este omul pe care l-ai aşezat ca poet al strălucirii Tale"[79]. "Iluminat încă de pe pămînt, omul se minunează întru totul. El se întrece, în cîntări neîncetate, cu puterile cereşti; ca un înger pe pămînt, el conduce făptura întreagă spre Dumnezeu..."[80].

Hristos îi dă omului posibilitatea de a acţiona, fapt care este efectul decisiv al tainei Mirungerii. Sfîntul Grigorie de Nyssa insistă asupra puterii omeneşti de a stăpîni[81]. Rege, preot şi profet – prin harismele sale, omul este un fel de demiurg.

Preexistenţa ideală a esenţelor cosmice şi a arhetipurilor universale aflate în Dumnezeu conferă o valoare cu totul specială acţiunii acestor "lucrători cu Dumnezeu". "Căutaţi Împărăţia lui Dumnezeu, grăbind venirea Zilei Domnului" (II Petru 3, 9-12); înseamnă: "pregătiţi" germinaţia ei secretă. E vorba de acele "naşteri" în ordinea credinţei, care ne sînt cu putinţă. Ele dezvăluie şi ordonează mersul cuvenit al istoriei, înclinînd lumea – astfel pregătită şi coaptă – spre a doua venire a Domnului.

Purificată prin asceză, marea dragoste este de fapt destinul omului. "Tandreţea ontologică" pe care marii mistici (Sfîntul Isaac, Sfîntul Macarie) o arată oricărei creaturi – fie ea reptilă sau chiar demon – este însoţită de un mod iconografic de a contempla gîndul divin dincolo de transparenţa lumii, de a pătrunde în cochilia cosmică, pînă la sîmburele sen-

sului. Acesta este izvorul specific Ortodoxiei, originea umanismului maximalist pe care se sprijină neclintitul ei optimism. "Consideră că – după Dumnezeu – fiecare om este ca un Dumnezeu"[82].

"În chip euharistic – spune Sfîntul Maxim – dumnezeiescul Stăpîn îi hrăneşte pe oameni cu gnoza scopurilor ultime ale acestei lumi"[83]. Precum o imensă parabolă, lumea permite lectura Poeziei divine înscrisă în chiar firea ei. Imaginile din parabolele evanghelice, sau materia cosmică a Sfintelor Taine, nu sînt întîmplătoare. Pînă şi lucrurile cele mai simple corespund unui scop foarte precis. Totul este icoană, asemănare, participare la iconomia mîntuirii, totul este imn şi cîntec de slavă. "În sfîrşit – scrie Paul Claudel – lucrurile nu mai sînt mobilierul unei închisori, ci al unui templu".

Darurile şi harismele hotărăsc vocaţia omului: "a cultiva" imensul cîmp al lumii, a înnoi toată gama artelor şi ştiinţelor, în scopul de a construi o existenţă umană demnă de Dumnezeu. Aceasta nu se poate întemeia decît pe acea slujire în care Biblia nu se vede doar un serviciu social, ci un act de vindecare, un semn de restaurare a echilibrului. Este comuniunea tuturor oamenilor adaptată deopotrivă noutăţii absolute şi dorinţei supreme despre care ne vorbeşte Apocalipsa.

Gîndirea Părinţilor trasează o grandioasă filosofie a creaţiei, care este mai mult decît o simplă justificare a culturii. Atunci cînd devine o slujire în

serviciul Împărăţiei lul Dumnezeu, cultura justifică istoria, omul şi sacerdoţiul acestuia în lume.

4. AMBIGUITATEA ŞI DESTINUL CULTURII

"Mergînd, învăţaţi toate neamurile" spune Domnul. Biserica se îngrijeşte de sufletele individuale, dar are totodată în sarcină alcătuirile naţionale. Ea îşi face auzită mărturia profetică de-a lungul formării culturilor şi civilizaţiilor. Realitatea ei euharistică întemeiază transcendentul, iar mesajul ei pascal îi conferă o veşnică actualitate, deasupra epocilor. Ea vesteşte adevărul că Hristos a venit pentru a face din morţi nişte fiinţe aţipite şi pentru a-i trezi pe cei vii.

Oricare popor se concentrează asupra unei misiuni istorice în sensul căreia desluşeşte – mai devreme sau mai tîrziu – planul lui Dumnezeu. Parabola talanţilor vorbeşte despre acest plan normativ supus libertăţii umane. Etica evanghelică este o etică a libertăţii şi a creaţiei: ea presupune maturitatea deplină, proprie adultului şi comportă – infinit mai mult decît orice poruncă a Legii – disciplină ascetică, constrîngere consimţită şi risc.

Istoria nu este autonomă, căci toate evenimentele sale se referă la Cel Care are "întreaga putere în cer şi pe pămînt". Chiar şi un cuvînt precum: "Daţi Cezarului cele ce sînt ale Cezarului" (Matei 22, 21) nu are sens decît în lumina credinţei: Cezarul nu este Cezar decît în raport cu Dumnezeu. "Dacă Dum-

nezeu nu există, mă mai pot numi căpitan?" – se întreabă un ofiţer din **Demonii** lui Dostoievski – căruia cineva voia să-i demonstreze că Dumnezeu nu există. Nimic din ce este istoric nu poate scăpa de pre-ştiinţa normativă menită să-l judece. Aceasta este semnificaţia "crizelor" inerente oricărei civilizaţii şi care sînt judecăţi eshatologice, clipe providenţiale, irumperi ale transcendentului menite să atragă atenţia "celor care au urechi de auzit...".

Orice dualism maniheic, orice monofizism care separă divinul de uman sînt condamnate prin formula succintă a Sinodului de la Calcedon: firea divină şi cea umană sînt unite neamestecat şi neîmpărţit. Această formulă determină cu mare precizie raporturile dintre Biserică şi lume, dintre Biserică şi istorie, dintre Biserică şi cultură. La nivel normativ, viaţa socio-culturală trebuie construită în jurul dogmei şi călăuzită de principiile unei sociologii teologice, dat fiind că "creştinismul este o imitare a naturii lui Dumnezeu"[84]. Eshatologia laicizată, secularizată, se lipseşte de **eshaton**-ul biblic şi visează la o comuniune a sfinţilor fără Cel Sfînt, la o Împărăţie a lui Dumnezeu fără Dumnezeu; această eshatologie este de fapt o erezie născută din slăbiciunile creştinismului însuşi. Ea are de ales între a abandona Împărăţia în favoarea unei cetăţi închise înăuntrul istoriei şi a părăsi lumea în profitul contemplării indefinite a cerului. Repunînd impetuos problema sensului istoric, marxismul contemporan pune con-

ştiinţa creştină în situaţia de a afirma continuitatea tainică dintre istorie şi Împărăţia lui Dumnezeu.

Revoluţia finală nu poate veni decît dintr-o Biserică încărcată cu energiile Sfîntului Duh. Prin chiar natura sa, ea nu poate preconiza vreo normă socială imuabilă, bucurîndu-se de o deplină supleţe, în funcţie de diferitele contexte locale. Cuvîntul mîngîie, dar şi dojeneşte. Aşa se explică faptul că martorul avizat condamnă conformismul şi compromisul şi se bazează pe un realism penetrant, capabil să denunţe, în toiul luptei, prezenţa elementelor demonice. Cea mai actuală dintre sarcinile globale este aceea de a oferi tuturora fructele pămîntului, fără a-i priva de libertatea religioasă şi politică. Este problema bogaţilor şi a falşilor săraci care tînjesc după bogăţii. Într-o civilizaţie tehnică şi mercantilă, poetul, gînditorul sau profetul sînt fiinţe inutile. Artiştii şi intelectualii **dezinteresaţi** constituie deja un nou tip de proletariat. Evident că, înainte de orice, ar trebui aplicat un impozit mondial care să suprime foamea trupească. Apoi, ar trebui să ne gîndim la cei flămînzi care ştiu că omul nu poate trăi numai cu pîine. E urgent să afirmăm primatul culturii şi al spiritului de fineţe. Societatea modernă trebuie să-şi protejeze poeţii şi profeţii: de vreme ce – din respect al libertăţii – societatea acceptă pe demoni, ea trebuie să rezerve un loc şi îngerilor şi sfinţilor, care sînt la fel de reali ca şi ceilalţi oameni sau ca demonii. A te îndoi că omul poate stăpîni nu atît cosmosul, cît pe el însuşi, înseamnă a-i retrage

demnitatea de copil al lui Dumnezeu. Fermitatea credinţei poate străpunge acestă lume hermetică pentru a manifesta prezenţa nevăzută a Transcendentului, pentru a învia morţii, pentru a muta munţii, pentru a semăna focul speranţei întru mîntuirea tuturor şi pentru a branşa deşertăciunea acestei lumi la "plenitudinea trinitară a Bisericii"[85]...

O teologie monofizită şi descărnată nu poate schimba nimic din măreţia canonului patristic, aşa cum nu poate minimaliza sau moleşi textele cele mai explozive ale Scripturii. Este clar că prima justificare a istoriei se găseşte în maximalismul eshatologic al monahilor. Căci, cel care nu participă la sfîrşitul monastic al istoriei, la trecerea bruscă spre lumea de dincolo – lumea născută din pauza procreaţiei – acela îşi asumă întreaga responsabilitate a construirii unei istorii pozitive, adică deschisă către pleroma omenească: "Pregătiţi calea Domnului, drepte faceţi cărările Lui"; această cale şi aceste cărări indică maturizarea omului în dinamismul plenitudinii sale.

Teologia eshatologică nu are nici o legătură directă cu filosofia speculativă întrucît presupune înălţarea gîndirii pe propria ei cruce: "Cele ce... la inima omului nu s-au suit, pe acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (I Corinteni 2, 9). O asemenea gîndire te familiarizează cu această frumoasă definiţie a creştinilor: "Cei ce au iubit Parusia" (II Timotei 4, 8). În lumina ei, sfinţii, eroii şi

geniile care ating – fiecare în felul său – adevărul unic, se împlinesc în realitatea ultimă a Împărăţiei.

Pentru Dumnezeu, omul nu este niciodată un mijloc. Dacă existenţa omului presupune existenţa lui Dumnezeu, existenţa lui Dumnezeu presupune existenţa omului. În ochii lui Dumnezeu, persoana umană este **valoarea absolută**, omul fiind un "alter" şi un prieten de la care El aşteaptă răspunsul liber al iubirii şi al creativităţii. Soluţia este divino-umană, depinzînd de coincidenţa celor două Plenitudini în Hristos. Iată de ce omul eshatologic nu rămîne într-o aşteptare pasivă, ci se consacră pregătirii lucrătoare şi fervente a Parusiei. Hristos vine "la ai Săi" (Ioan 1, 11), ca Dumnezeu printre cei îndumnezeiţi, ca fulgerare a Pleromei divine în deplinătatea unei umanităţi deificate.

"Cel care primeşte pe Cel pe care-l voi trimite Eu, pe Mine Mă primeşte" (Ioan 13, 20). Soarta lumii depinde de atitudinea inventivă, de creativitatea Bisericii, de arta ei de a prezenta mesajul evanghelic astfel încît el să fie primit de toţi oamenii. La toate nivelele ei, cultura este sfera directă a acestei confruntări, dar ambiguitatea culturii complică teribil această sarcină.

Istoric vorbind, cultura a fost utilizată în propovăduirea Evangheliei, dar ea nu a constituit neapărat un element organic al spiritualităţii creştine. Pe de altă parte, întîlnim aici o dificultate inerentă naturii înseşi a culturii. Principiul culturii greco-romane este forma perfectă, gîndită în limitele tim-

pului finit şi care se opune infinitului, nelimitării, apocalipsului. Din cauza aversiunii ei faţă de moarte, cultura se opune eshatologiei şi se închide în durata timpului istoric. Or, "Chipul acestei lumi va trece": iată un avertisment care ne cere să nu ne cioplim idoli, să nu ne facem iluzia unor paradisuri terestre, chiar de-ar fi să urmărim utopia identificării Bisericii cu Împărăţia lui Dumnezeu. "Aşteptam Împărăţia şi ne-am pomenit cu Biserica", spunea Loisy. Chipul Bisericii luptătoare trece şi el, asemenea lumii.

Sfîrşitul istoriei este lumina unui bilanţ creator de sens. Instalarea în istorie – istoricismul lipsit de finalitate – ca şi prea simpla negare a istoriei specifică acelei hiper-eshatologii care survolează istoria ajungînd direct la sfîrşitul ei – aceste poziţii descarnează timpul, lipsindu-l de valoarea sa propriu-zis istorică.

Atitudinea creştină faţă de lume nu poate niciodată fi o negaţie, fie ea ascetică sau eshatologică. Ea este mereu o afirmaţie, dar o **afirmaţie eshatologică**: o serie de depăşiri orientate spre un termen care, în loc să oblitereze, deschide ansamblul către o transcendenţă.

Într-adevăr, cultura nu are o evoluţie infinită, deoarece ea nu reprezintă un scop în sine: odată obiectivată, cultura devine un sistem de constrîngere şi, oricum, problema ei este insolubilă atîta vreme cît rămîne închisă în propriile ei margini. Mai devreme sau mai tîrziu, gîndirea, arta, viaţa

socială se opresc la o limită dincolo de care trebuie să alegi: sau te instalezi în infinitul propriei imanenţe, îmbătîndu-te cu deşertăciunea acesteia, sau te eliberezi din sufocantele ei limitări, oglindind transcendenţa în apele ei limpezite. Dumnezeu a vrut ca Împărăţia Lui să nu fie accesibilă decît dacă treci prin haosul acestei lumi; transcendenţa nu este un corp străin transplantat în trupul lumii, ci revelaţia profunzimii ascunse a lumii însăşi.

Arta trebuie să aleagă între a trăi pentru a muri, sau a muri pentru a trăi. Străină de orice prejudecată formală şi de orice academism, arta abstractă îşi regăseşte, de la un punct încolo, libertatea. Forma **exterioară**, figurativă, se desface, dar drumul spre forma **interioară**, purtătoare a unui mesaj secret, rămîne barat de îngerul cu sabia de foc. Calea nu se va deschide decît prin botezul **ex Spiritu Sancto** care este moartea şi învierea artei: ea va renaşte ca artă epifanică, ca artă culminînd în expresia iconică. Artistul nu-şi va afla adevărata vocaţie decît într-o artă sacerdotală, adică atunci cînd va săvîrşi un sacrament teofanic: a desena, a sculpta, a cînta Numele lui Dumnezeu, ca pe un loc în care Dumnezeu se pogoară şi Îşi face locaş. Nu este vorba de nişte puncte de vedere sau de nişte şcoli diferite: "Slava ochilor este aceea de a fi ochii porumbelului"[86]; ea priveşte "înainte", căci Hristos nu se află "în sus", ci drept în faţă, aşteptînd Întîlnirea. Noutatea absolută se reîmprospătează în elementul eshatologic: "Ne amintim de ceea ce va să vină" spune

Sfîntul Grigorie de Nyssa, în acord cu anamneza euharistică.

Sfîntul Bonaventura are o formulă: **si Deus non est, Deus est**; orice negare a lui Dumnezeu, orice idol nu există decît în funcţie de adevăratul şi singurul Absolut. Pentru Apus lumea este reală iar Dumnezeu este îndoielnic, ipotetic, ceea ce împinge spre producerea unor dovezi ale existenţei Sale. În Răsărit lumea este cea îndoielnică, iluzorie şi singurul argument al realităţii ei este existenţa auto-evidentă a lui Dumnezeu. Filosofia evidenţei coincide cu filosofia Revelaţiei. Evidenţa – cu certitudinea ei în sensul memorialului pascalian – este tipul însuşi al veritabilei cunoaşteri lămurite prin apofază.

Dacă omul Îl gîndeşte pe Dumnezeu, înseamnă că el se găseşte deja înlăuntrul gîndirii divine şi că Dumnezeu Se gîndeşte pe Sine prin om. Nu poţi înainta spre Dumnezeu decît plecînd de la El. Cuprinsul gîndirii despre Dumnezeu este unul epifanic: el se însoţeşte cu prezenţa pe care o evocă. Totuşi, misterul voinţei pervertite – "misterul depravării" – rămîne intact. Chiar dacă "conformismul moral" poate aluneca într-o radicală înstrăinare, asemănarea ontologică a omului creat "după chipul" lui Dumnezeu rămîne neschimbată; chiar atunci cînd transgresiunile ating paroxismul depravării, libertatea arbitrară – ajunsă pe culmile revoltei – rămîne o libertate reală. Evidenţa nu forţează voinţa, aşa cum harul nu o poate atinge decît în funcţie de libertate. Dacă sclavul rezistă surd la decretele

unui tiran, alesul răspunde în mod liber atunci cînd Stăpînul îl pofteşte la ospăţ. Dacă medităm la lucrarea Duhului Sfînt în vremea din urmă, s-ar putea să vedem în ea tocmai "degetul lui Dumnezeu", acţiunea Martorului: o sugestie, o invitaţie decisivă adresată tuturor formelor de cultură în scopul de a le readuce la intenţia lor originară şi de a le desăvîrşi prin alegerea finală a Împărăţiei.

Sfîntul Pavel vorbeşte despre Iisus Hristos ca despre singura temelie: "lucrul fiecăruia se va face cunoscut... şi focul însuşi va lămuri ce fel este lucrul fiecăruia" (I Corinteni 3, 13). Asemenea şi omul: "Va fi mîntuit, dar ca printr-un foc". Există unele "fapte care ies şi din foc". Nu este deci vorba despre distrugerea pură şi simplă a lumii, ci despre o încercare. Ceea ce se lămureşte are calitatea cerută de harisme şi participă ca element constitutiv la "pămîntul cel nou". Odinioară, arca lui Noe a fost salvată "din mijlocul apelor". Imaginea simbolică a arcei trimite gîndul la ceea ce este sortit supravieţuirii şi prefigurează, prin această viziune profetică, marea trecere "prin foc", către Împărăţie.

Revelaţiile Sfîntului Serafim de Sarov vorbesc despre transfigurarea simţurilor, care permite încă de pe acum perceperea fenomenelor luminoase, calorice şi olfactive ca pe nişte semne ale dimensiunii celeste a lumii de faţă. Îmbrăcat în lumină, Sfîntul Serafim dăruieşte ucenicilor săi florile şi fructele crescute sub "cerul nou" care anticipează "lucrul în sine", aşa precum sfîntul manifestă "omul în sine".

În absolut, cultura este şi ea o asemenea pătrundere în felul lui Dumnezeu de a privi lucrurile şi fiinţele, adică în raţiunea şi în forma transfigurată a făpturilor. Şi icoana face acest lucru, dar ea se situează dincolo de cultură – ca o "imagine călăuzitoare" spre vederea nemijlocită – fereastră deschisă către "Ziua a opta".

Berdiaev şi-a concentrat atenţia asupra conflictului aparent dintre creativitate şi sfinţenie; el a fost frapat de felul cum, în secolul al XIX-lea, au putut coexista ignorîndu-se reciproc, cel mai de seamă sfînt modern – Sfîntul Serafim – şi cel mai mare poet: Puşkin. Soluţia găsită de Berdiaev priveşte **trecerea de la simboluri la realităţi**. Ministrul, generalul, profesorul sau episcopul sînt deţinătorii unor funcţii simbolice; dimpotrivă, sfîntul este o realitate. O teocraţie istorică, un stat creştin sau o republică sînt şi ele simboluri; comuniunea sfinţilor este, în schimb, o realitate. Cultura este un simbol atunci cînd acumulează opere pentru a alcătui un muzeu din piese împietrite, din valori fără viaţă. Geniile cunosc amărăciunea pe care o aduce distanţa dintre focul lor spiritual şi operele lor obiectivate. Pentru că, în fond, cultura creştină este nerealizabilă. Într-adevăr, operele celor mai mari creatori sînt de fapt nişte eşecuri ale creaţiei, **pentru că ele nu schimbă lumea**.

Paradoxul credinţei creştine este acela că ea stimulează creativitatea în lume, dar, în faza finală, adevărata cultură, cea pătrunsă de duh eshatologic, desfide lumea şi obligă istoria să-şi iasă din ţîţîni.

Atunci nu drumul este imposibil, ci imposibilitatea devine un drum cu jaloane harismatice: "Puterea dumnezeiască îşi poate tăia cale prin cele cu neputinţă"[87]. Atunci, alteritatea erupe fulgerător din profunzimile identităţii. Toate formele culturii trebuie să tindă spre această limită, să participe la trecerea de la "avuţia" terestră la "fiinţarea" cerească. Lumea îmbisericită este Rugul aprins din inima existenţei.

Savantul, gînditorul, artistul sau reformatorul social vor putea regăsi harismele slujirii împărăteşti: ca "preot", fiecare va putea să-şi preschimbe cercetarea într-o lucrare sacerdotală, într-un **sacrament** care preface orice formă de cultură într-un loc **teofanic**: a cînta Numele lui Dumnezeu cu ajutorul ştiinţei, al gîndirii, al acţiunii sociale ("sacramentul frăţiei") sau al artei. În felul ei, cultura întîlneşte Liturghia, face să răsune "Liturghia cosmică" şi devine imn de slavă.

Odinioară, ţarii însemnaţi erau canonizaţi[88], dar nu în virtutea sfiţeniei lor personale, ci datorită fidelităţii lor faţă de harismele puterii împărăteşti, puse în slujba poporului creştinesc. Acum, intrăm în perioada ultimelor manifestări ale Duhului Sfînt: "În zilele din urmă, spune Domnul, voi risipi Duhul Meu peste tot trupul..." ceea ce ne permite să ne presimţim canonizarea unor învăţaţi, gînditori sau artişti dintre aceia care şi-au dovedit fidelitatea faţă de harismele slujirii împărăteşti şi au creat opere

spre slava Împărăţiei lui Dumnezeu. În acest fel, harisma profetică a creativităţii suprimă falsa dilemă: cultură sau sfinţenie, asociind creaţia culturală şi sfinţenia; mai mult, această harismă întemeiază cultura însăşi ca pe o formă de sfinţenie. Aşa va fi "lumea pătrunsă în Biserică" – chemare ultimă a prefacerii ei în "pămîntul nou" al Împărăţiei.

O dilemă falsă îşi face loc în zilele noastre: Hristos trebuie să stea în Biserică, sau în lume? Nu e deloc vorba de a adapta Biserica la mentalitatea lumească, ci de a o adapta, dimpreună cu lumea de astăzi, la Adevărul divin, la Gîndul lui Dumnezeu despre lumea aceasta. Dacă Hristos trimite Biserica în istorie, este pentru ca aceasta să facă – din diferitele ceasuri istorice – nişte locuri ale Prezenţei Sale: astfel, toată lumea trăieşte actualitatea divină în actualitatea umană. Dumnezeu nu este mai îndepărtat de epoca noastră decît în alte vremuri; prezenţa Lui este efectiv perceptibilă în orice întîlnire interumană care intersectează Biserica pentru că zideşte, în felul ei, statura Omului desăvîrşit.

Prezenţa lui Hristos este universală; pe de altă parte, Biserica este Trupul lui Hristos, iar Hristos ne cheamă să trecem de la întruchipările simbolice la realitatea explozivă a Evangheliei: El ne cere să ne prefacem într-un imn purtat de energia izbăvitoare a Sfîntului Duh – energie despre care ne vorbeşte Apocalipsa şi pe care nimeni nu o va putea ignora.

5. CULTURA ŞI ÎMPĂRĂŢIA LUI DUMNEZEU

Sfîntul Pavel spune: "Noi sîntem împreună lucrători cu Dumnezeu" (I Corinteni 3, 9), iar Apocalipsa adaugă: "şi neamurile vor umbla în lumina ei" (21, 24) – deci neamurile nu vor pătrunde în Împărăţie cu mîinile goale. Se poate crede că tot ceea ce apropie spiritul omenesc de adevăr, tot ce exprimă el prin artă, tot ce descoperă prin ştiinţă şi tot ceea ce resimte el sub semnul veşniciei – toate aceste culmi ale geniului şi sfinţeniei umane vor intra în Împărăţie şi se vor contopi cu adevărul lor aşa cum întruchiparea genială se identifică cu modelul ei.

Chiar frumuseţea majestuoasă a vîrfurilor înzăpezite, mîngîierea mării sau aurul holdelor de grîu vor articula acel limbaj perfect despre care Biblia ne vorbeşte adesea. Sorii lui Van Gogh şi nostalgia Afroditelor lui Botticelli sau melancolia Madonelor sale îşi vor afla liniştea desăvîrşită atunci cînd dorul celor două lumi se va fi stins. Cînd atinge apogeul, muzica – latura cea mai misterioasă şi pură a oricărei culturi – se opreşte în faţa Absolutului. În **Missa** sau în **Requiem**-ul lui Mozart, în care auzim glasul lui Hristos, elevaţia capătă sensul liturgic al prezenţei Sale.

Izvorîtă din cult, adevărata cultură îşi regăseşte originile liturgice. Cultura caută în chip esenţial acea imperioasă unicitate capabilă să o elibereze din limitele ei imanente. Prin mijlocirea acestei lumi, cultura flutură stindardul Împărăţiei, trimite fulge-

rător o săgeată spre viitorul ultim: împreună cu Mireasa şi Duhul, ea strigă:"Vino, Doamne!". Asemenea Sfîntului Ioan Botezătorul, steaua ei piere în lumina orbitoare a Amiezii parusiale.

Precum orice om creat după chipul lui Dumnezeu este o icoană vie, tot astfel **cultura pămîntească este icoana Împărăţiei cerurilor**. În clipa marii treceri, Sfîntul Duh – "degetul divin" – va atinge acestă icoană şi o fărîmă din ea va subzista în eternitate.

În Liturghia perenă a veacului ce va să vină, omul va da slava lui Dumnezeu prin toate elementele unei culturi care se va fi lămurit în para focului. Dar încă de aici, omul comunitar, savantul, artistul – toţi slujitorii preoţiei universale – celebrează deja propria lor Liturghie, în care prezenţa lui Hristos se face simţită, după măsura vredniciei lor. Asemenea unor iconari pricepuţi, ei trasează cu materia acestei lumi şi în lumina Transfigurării, o realitate primenită în care tresaltă discret chipul enigmatic al Împărăţiei.

VII

Libertate şi autoritate

1. LIBERTATEA CA MISTER CENTRAL AL EXISTENŢEI

Problema autorităţii întîmpină astăzi nişte dificultăţi care nu se reduc la abuzul numit "autoritarism". În istorie, confuzia dintre ascultarea de Dumnezeu şi ascultarea de propria voinţă omenească este frecventă. Actuala criză nu ţine doar de revendicarea unei mai bune ajustări reciproce, ci merge mai adînc, atacînd îndreptăţirea Bisericii de a-şi justifica autoritatea printr-un apel la ascultarea credinţei. Cunoaştem reacţia violentă a profeţilor, martirilor şi sfinţilor în faţa abuzurilor teocraţiei. Sfîntul Pavel ne îndeamnă continuu să ne păstrăm libertatea creştină şi să nu stingem sau întristăm Sfîntul Duh, printr-o supunere oarbă.

Or, este indubitabil că omul contemporan nu se gîndeşte numai la Biserică; omul secularizat Îl resimte pe Dumnezeu ca duşman al libertăţii. În dialectica hegeliano-marxistă avem raportul dintre Stăpîn şi sclav; Freud vorbeşte despre complexul "Tatălui sadic" care incită la "paricid"; pentru Nietzsche,

Dumnezeu este "Spionul celest" a cărui privire stînjeneşte şi reifică. Ideea obişnuită despre omnipotenţa şi omniscienţa divină transformă istoria într-un teatru de păpuşi. Sau, cum spunea un filosof: "Drama este scrisă pînă la ultimul act şi nici un actor nu o poate schimba cît de puţin". Numai Dumnezeu este liber în cadrul acestui determinism şi, prin urmare, El pare singurul vinovat de existenţa răului. Este ceea ce afirmă Proudhon atunci cînd spune: "Dumnezeu este Răul". "Dacă Dumnezeu există, eu nu mai sînt liber; sînt liber, deci Dumnezeu nu există" – acesta este silogismul ateu rostit prin intermediul anarhistului Bakunin sau cel al lui Jean-Paul Sartre.

Chiar dacă nu o justificăm, putem înţelege această reacţie întrucît ideea de Dumnezeu a suferit, de-a lungul istoriei, o înspăimîntătoare deviere. Teribilul Judecător din Vechiul Testament îşi sacrifică Fiul pentru a răcori furia; el este atotputernic, se manifestă prin năzdrăvănii şi miracole, este omniscient, prevede şi orchestrează ansamblul existenţei prin intervenţiile sale istorice de ordin "providenţial". Or, după Shakespeare, istoria pare să fie "un basm povestit de un idiot".

2. CONFLICTUL

În Apus, situaţia din cadrul Bisericii se complică prin repercutarea ideii umane despre Dumnezeu în diferitele teologii, care provoacă certuri intes-

tine. La cele două extreme întîlnim, pe de o parte, conformismul formalist al integriştilor, iar pe de alta, excesivul gust contestatar şi anarhic al progresiştilor. În mediile creştine "progresiste", nu se mai propovăduieşte Evanghelia, ci o teologie a revoluţiei violente. Singurul loc în care Hristos vorbeşte despre violenţă este acela despre "luarea cu asalt a Împărăţiei": "Împărăţia cerurilor se ia prin străduinţă şi cei ce se silesc pun mîna pe ea" (Matei 11, 21). Or, acum violenţa este dirijată împotriva structurilor societăţii de consum, împotriva capitalismului de sistem economic. Desigur, Evanghelia pretinde "dreptatea" în raporturile umane şi în construirea cetăţii terestre, dar această exigenţă se articulează cu o "ierarhie a valorilor" în vîrful căreia se aşează dragostea jertfelnică. Evanghelia nu vorbeşte despre idealul unei vieţi confortabile, igienizate, uşoare şi abundente. Între eradicarea foametei sau a nedreptăţii din lumea a treia şi confortabila viaţă burgheză, închisă în ea însăşi, există o veritabilă prăpastie. Nu este vorba de a doza sau de a limita confortul, ci de a deschide cetatea către prezenţa lui Dumnezeu, către minunea Întrupării Sale, al cărui scop nu este "omul fericit", ci omul "beatificat", crescut sub soarele Fericirilor, chiar dacă persecutat sau martirizat: "Fericiţi cei prigoniţi pentru dreptate, căci a lor este Împărăţia cerurilor". Totul se supune Împărăţiei şi nu se opreşte la exploatarea naturală a pămîntului sau la comoda instalare în istorie, ci merge spre transfigurarea proprie "pămîntului nou":

nu avem de-a face cu o fugă în altă lume, ci cu o mutaţie obiectivă: depăşirea valorilor penultime, în direcţia valorilor ultime.

Credinţa inteligentă este fapta unui adult, nu cea a unui copil. Biserica se întemeiază pe re-naşterea în Duh, iar nu pe naşterea naturală a omului. Or, numai o Biserică recrutată prin naşteri naturale îşi poate pleca urechea la anumite aspecte ale "noii teologii", riscînd să cadă astfel în plin infantilism religios.

Obositoarea opoziţie dintre "credinţă" şi "religie" – predicată de teologia secularizării şi a "morţii lui Dumnezeu" – anihilează tot ceea ce este pozitiv în Tradiţie, de la doctrina îndumnezeirii omului pînă la accentul pus pe "noua făptură". Făptura este înnoită prin moartea şi învierea lui Hristos, care au schimbat regimul ontologic al fiinţei umane. Te poţi întreba dacă în cele două cazuri vorbim de acelaşi Dumnezeu, de aceeaşi Evanghelie, de acelaşi mister al Hristosului care slujeşte pătimind. Se produce astfel o periculoasă marxizare a conştiinţei creştine, care ajunge la alternativa: fidelitatea faţă de Cuvîntul lui Dumnezeu, înţeleasă după bunul plac, sau respectarea dorinţelor omeneşti care inaugurează un milenarism de stînga, înrădăcinat mai degrabă în Vechiul Testament, decît în cel Nou. În mod simptomatic, curenţii unei noi ideologii pornesc din profunda gîndire a lui Dietrich Bonhoeffer; or, acest teolog lutheran – admirabil în anumite privinţe – scria la sfîrşitul tragic şi prematur al vieţii sale: "am

observat dintotdeauna că tot ceea ce gîndesc şi resimt este inspirat mai degrabă din Vechiul Testament, pe care l-am citit în ultima vreme mult mai des decît Noul Testament..."[89]. Curentele progresiste intră în lupta politică, economică şi socială inspirîndu-se tocmai din profeţii Vechiului Testament şi erijînd contestaţia permanentă în mit al acţiunii revoluţionare violente. Or, adevărata revoluţie nu poate veni decît de la **metanoia** evanghelică orientată către omul "Zilei a opta" – acel om pentru care "totul este nou", căci "Hristos a aşternut toate cele sub semnul crucii Sale".

Fără să uite cerinţele dreptăţii, organizarea cetăţii omeneşti (în textul din Isaia 40-53) se subordonează Slujitorului care pătimeşte şi se axează pe prezenţa lui Dumnezeu printre oameni. Fie că e vorba de capitalism sau de marxism, lumea de faţă este radical contestată în Evanghelie, în numele unei realităţi transcendente. Omul acestei lumi trudeşte la tăierea unui drum istoric pavat cu valori care nu se referă la o cetate ideală imanentă, ci la "pămîntul nou", care este cetatea lui Dumnezeu. Strategia umană trebuie să participe la strategia lui Dumnezeu. Strategia transcendentă a lui Dumnezeu, tradusă prin Evanghelie, nu promite nici o reuşită materială; în realitate, fiecare epocă istorică se încheie cu un eşec, dar toate aceste mari eşecuri sînt de fapt mari izbînzi, întrucît dezaxează istoria, conducînd-o la marginea limitelor sale, către transcendenţa propriei transfigurări. Dat fiind că Hristos

contestă această lume, Pogorîrea Duhului Sfînt coboară peste lume energiile Lui mîntuitoare. Hristos contestă moartea prin propria Sa moarte şi Se pogoară la iad pentru a ieşi de acolo ca dintr-un "palat de nuntă"; El îşi contestă călăii, pentru a le dărui iertarea şi învierea. El ne oferă tuturor nu atît o viaţă îmbelşugată, cît înfierea divină şi nemurirea pe care o gustăm încă de aici.

Toate actele de justiţie şi de înnoire socială nu au, în ele însele, o valoare absolută. Ele nu sînt adevărate decît în Hristos, în măsura în care mărturisesc prin El iubirea Tatălui. Încă de aici, asemenea acte capătă ceva din dimensiunea eternităţii: actualitatea divină se înscrie în cea umană doar atunci cînd oamenii se deschid către alteritatea transcendenţei. Vestirea "morţii lui Dumnezeu" recurge la o violenţă care reduce iubirea divină la vederile omeneşti, declarînd că ea este inaccesibilă în afara politicii şi a mijlocirilor individuale. Relaţia directă cu Dumnezeu este pusă la îndoială, rugăciunea şi contemplaţia devin inutile întrucît se presupune că numai revoluţia violentă ar redeschide calea spre un Dumnezeu care ar învia, deci, prin politică!

În faţa acestei aberaţii trebuie să spunem, dimpreună cu Părinţii, că iubirea ca "sacrament al fraternităţii" înseamnă primirea aproapelui prin, în şi alături de Hristos – Cel care ne locuieşte sufletul şi ne îngăduie să ne numim unii pe alţii "fraţi". Teologiile violenţei nu au temeiuri evanghelice şi uită că Hristos ne îndeamnă să depăşim pasiunea confrun-

ţărilor. Atunci cînd, într-un caz concret, soluţia chirurgicală devine necesară, trebuie să avem luciditatea de a ne aminti că ea riscă întotdeauna să dezlănţuie puterile diavoleşti.

3. PARADOXALA ATITUDINE A LUI DUMNEZEU, DUPĂ SFINŢII PĂRINŢI

Recomandînd abordarea negativă a misterului lui Dumnezeu, Părinţii Bisericii ne previn că noţiunile de "putere" şi "omniscienţă" comportă riscul antropomorfismului şi ne arată că aceste categorii nu i se pot aplica lui Dumnezeu. Dumnezeu este "cu totul Altfel", adică misterios şi "căutat la nesfîrşit".

Într-adevăr, dogma trinitară ne învaţă că Tatăl este Tatăl întrucît renunţă la orice superioritate asupra Fiului şi a Duhului Sfînt. El ne împărtăşeşte Fiinţa Sa, într-o egală demnitate. După Sfîntul Ioan Damaschin, Cei Trei Se unesc nu pentru a Se confunda, ci pentru a Se cuprinde unii într-alţii. Fiecare Persoană divină Se arată arătîndu-Le pe celelalte, cuprinzîndu-Le, primind totul de la Ele, dăruindu-Se pe deplin celorlalte, în eterna mişcare a iubirii trinitare, care devine echivalentul libertăţii.

Omul creat după chipul lui Dumnezeu intră într-o relaţie intimă cu misterul trinitar, pătrunzînd înlăuntrul iubirii jertfelnice. Creaţia – capodoperă a Sfintei Treimi – implică riscul ca Dumnezeu să-Şi limiteze sacrificial propria atotputernicie: "Milă

voiesc, iar nu jertfă" (Osea 6, 6). Iată de ce Dumnezeu "Se retrage" lăsînd omului pasiunile inimii ca spaţiu al propriei libertăţi, căci, aşa cum spune adagiul patristic, "toate Îi sînt cu putinţă lui Dumnezeu, în afară de a sili iubirea omului". Întrucît doreşte să întemeieze relaţia Sa cu omul pe o reciprocitate consimţită, Dumnezeu devine într-un anume fel vulnerabil şi "slab". El renunţă la propria omnipotenţă, împarte cu omul pîinea suferinţei, pentru că doreşte să bea împreună cu el vinul bucuriei. Dar, această "slăbiciune" este de fapt culmea atotputerniciei divine, care nu vrea să creeze un reflex pasiv, o marionetă supusă, ci o "făptură nouă", liberă după chipul libertăţii dumnezeieşti, adică nelimitată şi capabilă să-L iubească pe Dumnezeu pentru El Însuşi, dar deopotrivă capabilă să-I opună un refuz. Iată de ce Dumnezeu nu Se manifestă prin tunete şi fulgere, ci printr-o discretă adiere lăuntrică asemănătoare cu aşteptarea, în taină, a unui prieten (I Regi 19, 11-13). Potrivit marilor mistici, Dumnezeu este divinul cerşetor al iubirii, care aşteaptă la poarta inimii: "Iată, stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine" (Apocalipsa 3, 20). "Dumnezeu – spune Sfîntul Maxim – devine cerşetor datorită condescendenţei Sale pentru noi şi pătimeşte pînă la sfîrşitul timpului, după măsura suferinţei fiecăruia dintre noi".

Decretele unui tiran întîmpină întotdeauna rezistenţa surdă a supuşilor. Biblia, în schimb, înmul-

ţeşte mereu chemările şi rugăminţile: "Ascultă, Israele" (Deuteronom 6, 4), sau: "**dacă vrei** să fii desăvîrşit" (Matei 19, 21). "Şi a trimis pe slugile sale ca să cheme pe cei **poftiţi** la nuntă..." (Matei 22, 3). Dumnezeu este Împăratul care face o chemare şi aşteaptă "pătimind" răspunsul benevol al copilului Său. Autoritatea lui Dumnezeu nu rezultă dintr-un ordin care vine de sus, ci din lucrarea Lui tainică, exercitată nu atît asupra omului, cît înlăuntrul lui. "Dumnezeu – spune Sfîntul Augustin – ne este mai intim decît ne sîntem noi înşine", căci transcende ilimitat tot ceea ce ne putem imagina despre El. "Eu sînt Cel ce sînt", Incomparabilul şi Necuprinsul. Autoritatea Lui vine din adevărul radios al iubirii şi constituie o evidenţă pe care nici nu o poţi dovedi, nici demonstra, dar pe care o primeşti spunînd, ca Sfîntul Toma: "Domnul meu şi Dumnezeul meu" (Ioan 20, 28).

Cînd transmit cuvîntul divin, profeţii nu se substituie lui Dumnezeu; la fel, Apostolii sînt lumini **întrucît** slujesc. "Voi însă să nu vă numiţi rabbi... şi tată al vostru să nu numiţi pe pămînt... şi nici învăţători să nu vă numiţi" (Matei 23, 8-10). Singurul Stăpîn este Hristos, Fiul care tălmăceşte iubirea Tatălui, aducîndu-le oamenilor înfierea divină. Atunci cînd vorbeşte de "robul care pătimeşte" sau de pruncul Iisus, Evanghelia nu îi aplică niciodată atributele juridice ale autorităţii. Aşa şi cu ascultarea conjugală: acolo unde domneşte dragostea adevărată, raporturile dintre soţi se înscriu într-un registru în

care ascultarea devine o realitate reciprocă trăită întru şi deschisă către prezenţa lui Hristos. Biserica urmează exemplul Mîntuitorului: pentru a nu pune un ecran între oameni şi Evanghelie, între copii şi Tată, Biserica nu este decît slujitoarea adevărului. La fel procedau marii mistici care se estompau pe ei înşişi, nefăcînd din "fiii lor duhovniceşti" nişte odrasle personale, ci nişte fii ai lui Dumnezeu, deopotrivă maturi şi liberi.

"Cel care vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă" (Luca 10, 16); de îndată ce accentuezi "vă ascultă" aluneci în concepţia juridică despre autoritate şi despre delegarea puterilor unui legislator suveran. Or, singura dorinţă a lui Dumnezeu este unirea Sa liberă cu omul. Figura concentrică a cercului avînd în centru Dragostea radioasă ale cărei raze se unesc în centrul divin se opune acelei ecleziologii piramidale, care presupune delegarea puterilor într-un soi de cascadă ierarhică. Nu e vorba de a pune la îndoială autoritatea Bisericii ca loc al Cuvîntului şi al Prezenţei divine; este vorba de a nu confunda divinitatea cu slujirile şi demnităţile omeneşti din cadrul Bisericii.

4. LIBERTATEA ŞI AUTORITATEA ÎN MERSUL ISTORIEI

De la Reformă încoace, în Apus, problema se pune în termenii unui acord între autoritate şi libertate, cu accentul variabil pe una sau alta dintre

aceste două realităţi ale vieţii bisericeşti. E o chestiune de dozare: care este părtăşia lor reciprocă? La Roma, se pune întrebarea: "În ce măsură putem legitima libertatea poporului salvînd totodată ordinea şi autoritatea clerului?" Protestantismul pune accentul pe libertate şi se întreabă în ce măsură poţi legitima autoritatea salvînd totuşi libertatea fiecărui credincios. Se vede clar că acest conflict determină autoritatea şi libertatea ca principii corelative astfel încît libertatea este definită în raport cu limita ei autoritară, iar autoritatea este definită în raport cu libertatea pe care trebuie să o mărginească. De la o epocă la alta, limita se deplasează într-un sens sau în celălalt.

În mişcările anarhiste, limita explodează în numele exigenţei elementare a unei radicale libertăţi care suprimă orice constrîngere. La capătul ei logic, libertatea este prin fire "nemăsurată": ea este, mai mult sau mai puţin "totul sau nimic". Mai devreme sau mai tîrziu, umbra supraomului gîndit de Nietzsche se profilează, Feuerbach anunţă eliberarea din orice alienare, iar Dostoievski face bilanţul final proclamînd adevărul ultim al arbitrariului revoluţionar: "Libertatea sau moartea". Cercul se închide, iar conflictul nu mai are ieşire, căci principiul dozării face ca termenii să fie **exteriori** unul altuia; ei se exteriorizează, se opun reciproc şi pierd **profunzimea interioară** – singura în stare să aducă o soluţie. Corelarea exterioară a acestor doi termeni, adică obiectivarea lor – devine explozivă. De-a lungul is-

toriei, libertatea subminează autoritatea, iar autoritatea subjugă libertatea sub pretextul ipocrit de a-i face pe oameni să accepte benevol dictatul "necesar" al autorităţilor. Din subterana lui, omul dostoievskian se ridică vehement împotriva logicii formale stridente: "ce-ar fi să dăm naibii acest «doi-şi-cu-doi-fac-patru»?". Ştim la ce rezultate concrete poate duce aşa ceva.

Înainte de a relua problema din interior, ar fi util să amintim aici cîteva definiţii clasice. După dicţionarul Littré, autoritatea este puterea de a te face ascultat, de a te impune, de a porunci. Legitimă sau nu, autoritatea este invadatoare şi nu se poate obişnui cu gîndul că nu deţine toate puterile. Dacă utilizează puterea şi tehnicile de care dispune pentru a-i conduce pe ceilalţi spre anumite scopuri, autoritatea devine subjugantă. Răsturnînd termenii, filosoful Alain distinge net între autoritate şi putere atunci cînd ne avertizează: "dacă autoritatea mimează iubirea devine odioasă, iar dacă iubeşte cu adevărat îşi pierde puterea". Karl Jaspers explică acest fenomen printr-o analiză pătrunzătoare: "Noţiunea de autoritate provine dintr-o gîndire latină. **Auctor** este cel care susţine un lucru şi îl face să se dezvolte, să crească. Etimologic vorbind, **auctorias** este forţa de a susţine şi de a dezvolta", deci forţa care veghează nu atît la apărarea, ci la **creşterea** unui lucru. Vedem aşadar că ea nu determină **ascultarea**, ci **împlinirea**. Lafay precizează: "Autoritatea este diferită de putere. Prima inspiră un sentiment de

respect şi veneraţie, cealaltă un sentiment de frică. Autoritatea este legată de demnitate, puterea, de forţă". Părintele Laberthonière merge mai departe: "Cînd autoritatea se supune oarecum celor care i se supun, legîndu-şi devenirea de soarta acestora şi urmărind împreună cu ei un scop comun, atunci ea devine libertate". În acest caz, autoritatea este paznicul şi garanţia libertăţii. După cum spune Monseniorul Dupanloup: "Orice autoritate care nu are drept principiu devotamentul, nu merită acest nume". Scriptura numeşte acest devotament prin termenul **diaconia**. "Autoritatea – mai spune Părintele Laberthonière – care este concepută doar ca putere impusă prin forţă sau viclenie devine inevitabil **exterioară** şi **străină** celui asupra căruia se exercită... Dar ea poate şi forma absolut contrară", cea a **interiorităţii**. Citim în Evanghelia după Luca (9, 54): "Doamne, vrei să zicem să se coboare foc din cer şi să-i mistuie...? Iar El, întorcîndu-se, i-a certat şi le-a zis: nu ştiţi oare fiii cărui duh sînteţi?". Foarte apropiat de creştinismul răsăritean, Părintele Laberthonière exprimă corect natura **interiorizată** a acestuia, care schimbă în întregime natura autorităţii.

5. TRADIŢIA RĂSĂRITEANĂ

Sfîntul Pavel se referă la creştinism ca la o cartă a libertăţii spiritului omenesc. Maximalismul evanghelic suprimă moderaţia bine cîntărită şi dozată a

căii de mijloc. "Dumnezeu nu ne cere atîta..." va spune bunul simţ al omului de bine, dar Dumnezeu ne cere totul şi încă ceva pe deasupra.

Părinţii Deşertului nu-şi puneau nici o problemă teoretică; ei trăiau pur şi simplu o libertate nemărginită. Pilda lor ne prescrie neîncetat virtutea interiorizării: fiecare om poate găsi spaţiul **libertăţii interioare** de îndată ce se aşează înaintea Feţei lui Dumnezeu. Învăţătura Sfîntului Pavel confirmă ceea ce trăise deja Epictet: chiar şi un sclav are **înlăuntrul său** libertatea unui rege. O asemenea libertate găseşte în Dumnezeu nu atît o limită – căci Cel Nelimitat nu se poate mărgini – cît singurul izvor care-i astîmpără setea, alimentîndu-i conţinutul dincolo de orice constrîngere. Omul trebuie să se supună voinţei lui Dumnezeu, dar nu pur şi simplu. Dumnezeu doreşte împlinirea voinţei Sale, dar nu vede în om un sclav, ci un fiu liber şi un prieten al lui Hristos.

Într-o definiţie clasică, libertatea este facultatea de a alege. Sfîntul Maxim Mărturisitorul afirmă exact contrariul: nevoia de a alege, spune el, este o slăbiciune inerentă căderii în păcat. Adevărata libertate este avîntul absolut care se orientează către Bine fără să aibă reţineri sau întrebări. La nivelul sfinţeniei, opţiunea nu mai este o condiţie a libertăţii. Aflat dincolo de orice alegere, cel desăvîrşit urmează nemijlocit şi spontan calea Binelui. În cea mai subtilă formă a ei, libertatea nu-şi mai suportă propriile raţiuni, ci şi le creează. Ea se înalţă acolo unde actele cele mai libere sînt singurele acte depli-

ne. Dumnezeu nu alege. După chipul său, faptele sfîntului depăşesc orice preferinţă. Ezitarea şi alegerea, căutarea directivelor autorităţii sînt specifice unei voinţe sfîşiate de dorinţe contradictorii care se izbesc neîncetat una de alta. Desăvîrşirea constă în simplitatea unei fireşti convergenţe supranaturale între voinţa umană şi voinţa lui Dumnezeu. Ea nu se poate atinge decît prin depăşirea oricărui raport de exterioritate.

6. AUTORITATEA ESTE ADEVĂRUL CARE NE FACE LIBERI

Dacă acceptăm falsa dialectică (pe de o parte puterea Episcopatului, pe de alta libertatea Poporului lui Dumnezeu), totul se deformează, devine obiectiv şi disproporţionat tocmai din pricina nevoii de măsură. Am putut deja observa că autoritatea concepută ca o valoare exterioară îşi schimbă esenţa. Odată interiorizată, ea capătă o valoare extrem de paradoxală: autoritatea se neagă pe ea însăşi, refuză orice putere de constrîngere şi se supraînalţă la un nivel unde se identifică cu Adevărul. Tradiţia răsăriteană afirmă că Dumnezeu, Hristosul din Evanghelii, şi Biserica nu reprezintă o autoritate, dat fiind că autoritatea ne este totdeauna **exterioară**. Or, acestea nu sînt **autorităţi** care înlănţuie, ci **adevăruri** care eliberează.

Orice dozare după chipul blocurilor politice întemeiază doar libertatea de opţiune. În acest caz,

omul e liber înaintea alegerii; de îndată ce opţiunea lui a fost făcută, el îşi pierde libertatea. El a ales un prin-cipiu erijat în autoritatea căreia i se va supune. Sîntem în faţa unui paradox: libertatea de a alege este un drept care începe prin a limita şi sfîrşeşte prin a suprima libertatea ca atare.

Or, Evanghelia ne descrie, evident, altă situaţie. Ea ne invită să cunoaştem şi deci să alegem obiectul ei – Adevărul – iar acest Adevăr ne slobozeşte şi ne face cu adevărat liberi. Asta înseamnă că orice opoziţie între autoritate şi libertate se aşează pe un plan extra-eclezial, unde victoria uneia sau a alteia nu conduce deloc la libertatea lui Hristos. Teologia de şcoală este mereu ispitită de propriile ei măsuri: un episcop are măsura deplină, un preot, ceva mai puţin, iar un laic nici atîta; aici, harul lucrează, dincolo, lipseşte cu totul. Or, Duhul Sfînt suflă unde voieşte şi cine ar putea să-L măsoare? Îi simţim prezenţa, dar nu ştim nimic despre lacunele Sale, pesemne inexistente.

Unul dintre cele mai vechi simboluri de credinţă mărturiseşte: "Cred în Biséricsa Duhului Sfînt"; această misterioasă identificare vrea să spună: cred în Biserică, în care a prisosit "har peste har", fără nici o măsură. "Legea (**autoritatea**) prin Moise s-a dat, iar **harul şi adevărul** (libertatea) au venit prin Iisus Hristos" (Ioan 1, 17): "Dumnezeu nu dă harul cu măsură" (Ioan 3, 34). Setea de libertate adevărată este setea de Duhul Sfînt care eliberează în chip deplin. Simone Weil vorbeşte despre această

sete astfel: "A invoca pur şi simplu Duhul; un strigăt, o chemare. Ca atunci cînd nu mai poţi de sete, cînd nu-ţi mai reprezinţi actul de a bea, nici în general, nici în raport cu el însuşi: îţi imaginezi doar apa, apa ca atare, iar acea imagine a apei este strigătul întregii tale fiinţe...". O asemenea sete potoleşte Biserica trăită ca o continuă pogorîre a Duhului Sfînt, ca o supraabundenţă permanentă de har: "Şi cel însetat să vină, cel ce voieşte să ia în dar apa vieţii" (Apocalipsa 22, 17). Aceasta este însăşi esenţa Bisericii: nu atît autoritate, cît sursă abundentă, har peste har, libertate adăugată libertăţii care elimină orice "obiectivare", orice conflict, orice spaimă de sclav.

Căderea în păcat nu este decît pervertirea raporturilor interioare stabilite de Dumnezeu. Dar înainte de acesta, Şarpele a pervertit starea paradisiacă sugerînd ideea falsă a unei oprelişti, deci a **unei Legi înaintea căderii**. Şarpele insinuează: "Dumnezeu a zis El, oare, să nu mîncaţi roade din orice pom din rai?" (Geneza 3, 1). Or, Dumnezeu spunea exact invers: "Din toţi pomii din rai poţi să mănînci" (Geneza 2, 16) arătînd doar că urmările vor fi diferite. Dacă Sfîntul Pavel spune "Toate îmi sînt îngăduite, dar nu toate îmi sînt de folos" (I Corinteni 6, 12), Şarpele ar spune: "Toate sînt interzise, dar toate sînt de folos". În acest fel, Dumnezeu este transformat în Lege care interzice. Dar Dumnezeu nu spune: "Nu mînca din acel fruct pentru că altminteri vei muri". Nu este un ordin, este preves-

tirea unui destin liber ales, în ambele sensuri. Nu este vorba de o banală neascultare: e vorba de neglijarea comuniunii vitale cu Tatăl, de stingerea dorului după prezenţa Lui, după iubirea adevărată care dă viaţă, în vreme ce la polul opus se găseşte moartea. În momentul ispitirii, omul şi-L reprezintă pe Dumnezeu ca pe o autoritate care emite ordine şi pretinde o supunere oarbă. Sugestia aceasta vine de la Satana, de la revolta originară împotriva unei autorităţi obiectivate, sărăcite şi pervertite, care nu mai reprezintă un adevăr eliberator. De cînd omul L-a "obiectivat" pe Dumnezeu instituind o distanţă, un spaţiu exterior, el se ascunde şi rătăceşte prin beznă, fabricîndu-şi o existenţă de prizonier. Iată de ce vine Hristos pentru a spune: "Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să propovăduiesc robilor dezrobirea... şi să slobozesc pe cei apăsaţi" (Luca 4, 19).

Sensul păcatului originar este transformarea lui Dumnezeu într-o autoritate exterioară, în Lege, fapt care conduce la transgresarea Legii divinizate situîndu-l pe om în afara lui Dumnezeu. A trebuit să survină Întruparea pentru ca omul să se regăsească înlăuntrul lui Dumnezeu. A trebuit ca Pruncul Iisus să dezvăluie adevăratul chip al Tatălui, prin parabola fiului risipitor, în care autoritatea justiţiară nu este de partea părintelui, ci de aceea a fiului cel mare. Tatăl nu face decît să alerge în întîmpinarea copilului său.

"Lăsaţi morţii să-i îngroape pe morţi" înseamnă: îngropaţi autoritatea şi libertatea care au murit de aceeaşi boală. "Ştiţi că ocîrmuitorii neamurilor domnesc peste ele şi cei mari le stăpînesc. Nu tot aşa va fi între voi, ci care între voi va vrea să fie mare, să fie slujitorul vostru" (Matei 20, 25-26). Sfîntul Ioan Botezătorul este "cel mai mare dintre oameni" pentru că este "cel mai mic" (Matei 11, 12). Cuvîntul Sfîntului Pavel (II Corinteni 1, 24): "nu că doar avem stăpînire peste credinţa voastră, dar sîntem împreună-lucrători ai bucuriei voastre" – exprimă de minune concepţia răsăriteană despre "autoritatea" episcopală.

În Noul Testament, "porunca nouă" înlocuieşte Legea mozaică şi instituie o relaţie reciprocă: "Cel ce mă iubeşte... pe acela îl voi iubi". Autoritatea mesianică a lui Iisus constă în puterea de a ierta păcatele şi de a vindeca întru mîntuire. Totul este interiorizat: Legea şi Profeţii concentrîndu-se în porunca iubirii. Autoritatea conferită celor Doisprezece şi urmaşilor acestora se exercită în interiorul comunităţii, niciodată deasupra ei. Identificarea dintre Biserică şi Hristos – Capul şi Trupul – invalidează orice autoritate umană asupra Poporului lui Dumnezeu, fiindcă o atare autoritate ar pune un om deasupra lui Hristos. De la Irineu încoace, episcopatul nu este o putere **asupra** Bisericii, ci însăşi expresia Bisericii; identitatea ei sacramentală şi harisma adevărului nu exprimă infailibilitatea unei persoane, ci pe aceea a unei Biserici locale, unită cu Biserica sobornicească.

De la Cincizecime, Biserica este călăuzită de Duhul Sfînt, iar sinodul apostolic de la Ierusalim i-a formulat principiul de viaţă, chiar dacă nu s-a referit la cuvîntul Domnului: "Părutu-s-a Duhului Sfînt şi nouă..." (Faptele Apostolilor 15, 28).

Totuşi, în Biserică, totul este "în ordine", iar episcopul este răspunzător de propovăduirea corectă şi de îndrumarea pastorală a comunităţii. **Consensul** universal este semnul adevărului în materie de credinţă, căci singura instanţă supremă în interiorul Trupului eclezial este Duhul Sfînt. Naşterea "făpturii noi" izbăveşte şi ne face să vedem în Biserică "libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 21).

Scepticismul de astăzi se împotriveşte autorităţii exterioare pentru că rîvneşte după principiul interiorităţii şi presimte că misterul Bisericii nu constă în autoritate, ci în Duhul Adevărului.

Cunoaşterea Adevărului care te eliberează nu este cea a adevărului **despre** Dumnezeu, ci este cunoaşterea Adevărului care **este** Dumnezeu sau, cum spune atît de bine Sfîntul Simeon, sărbătoare a Întîlnirii: "Te slăvesc pentru că, neamestecat şi neîmpărţit, Te-ai făcut un duh cu mine"[90]. Focul dumnezeiesc cuprinde Creatorul şi făptura, înlătură orice distanţă şi orice obiectivare sau exteriorizare a autorităţii. Sartre este dornic de o libertate formală, dar această libertate este vidă, fără obiect; după spusele lui Simone Weil, ceea ce predomină este obiectul sau conţinutul: apa vieţii, Duhul Sfînt revărsat fără măsură.

În ziua Cincizecimii, Sfîntul Petru citează profeţia lui Ioil: "Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul şi fiii voştri şi fiicele voastre vor prooroci şi cei mai tineri ai voştri vor vedea vedenii şi bătrînii voştri vise vor visa" (Faptele Apostolilor 2, 17). Pogorîrea Duhului Sfînt semnifică inaugurarea **calitativă** a timpului final, chiar dacă pentru moment darurile Duhului sînt împărtăşite de-a valma. Mişcările inspirate de Conciliul Vatican II atestă un dinamism care pune în mişcare Trupul Bisericii; tatonări adesea stîngace, ele caută în chip pozitiv, printre rătăcirile trecutului, adevărata relaţie dintre părţile aceluiaşi Popor ales; episcopii şi laicii sînt laolaltă şi deopotrivă **slujitori**, după chipul Domnului. Duhul Sfînt poate provoca doruri şi nerăbdări, sau căutări loiale care servesc înaintării către Împărăţie.

În amintirile sale din adolescenţă ("**Cuvintele**") Sartre spune ceva profund: "Îl aşteptam pe Creator Tatăl şi m-am trezit cu un Director General". Biserica trebuie să fie atentă cu aceste aşteptări, cu aceste căutări, dar trebuie mai ales să le dea răspunsuri. Printr-un asemenea răspuns, episcopul nu va mai fi văzut ca un şef, ca un patron cu putere de constrîngere, ci ca un chip al Tatălui; iar un om însetat de libertate va fi tratat precum fiul rătăcitor care nu caută autoritatea, ci inima părintească. Aceasta ar fi bucuria şi libertatea copiilor lui Dumnezeu care ar găsi în Biserică, dincolo de reguli şi de funcţii, Duhul Sfînt.

Atunci cînd devine interioară, ascultarea de Dumnezeu te face să-L vezi pe Cel cîntat în Liturghie: "Unul Sfînt, Unul Domn Iisus Hristos". Este singura Domnie revelată de Dumnezeu Însuşi, aceea a lui Hristos Care bate la uşa inimii omeneşti (Apocalipsa 3, 20). Alături de Hristos există Domnia penticostală a Sfîntului Duh dimpreună cu suflarea lui liberă aşteptînd Domnia Tatălui în sînul Împărăţiei: dar se poate numi Domnia "autoritate"? Ar fi absurd. Împărăţia este Domnia Treimii care îi include pe toţi oamenii – eliberaţi pînă la urmă prin Adevărul Bucuriei neapuse – în cercul sacru al unei nesfîrşite iubiri. Asemenea Sfîntului Ioan Botezătorul, Biserica trebuie "să se micşoreze" pentru a nu însemna decît prezenţa lui Hristos – Mirele – care face deja din comuniunea euharistică o comuniune nupţială cu oricare suflet omenesc.

VIII

Către Bisericile lui Hristos

Sîntem în faţa unui fapt istoric brutal. Din diverse motive, Biserica epocii pre-constantiniene este respinsă. O mînă de oameni fără nici o priză istorică care-şi proclamă mesajul în faţa unei lumi ostile. Mai precis, e vorba de epoca post-constantiniană. Lumea nu mai este păgînă, pentru că a devenit profund atee. Ascultă alte evanghelii şi alţi profeţi. Forţe dinamice intră în acest joc, încercînd mereu să integreze în lume o seamă de dominante noi, incompatibile cu morala creştină.

În faţa oricărei afirmări a transcendentului, spiritul sceptic al oamenilor se întreabă: "Ce este adevărul?". Pilat dispreţuia mentalitatea iudaică. Cu atît mai mult are dreptate lumea de astăzi atunci cînd dispreţuieşte creştinismul istoric, al cărui chip este brăzdat de atîtea trădări.

Dumnezeu nu mai găseşte în realitatea fierbinte şi palpitantă a vieţii nici un suflet suficient de curat şi dezinteresat pentru a-I prelua mesajul. Pentru că totul este în mod atît de hidos compromis, rolurile s-au inversat: Biserica este judecată de lume. Creşti-

nii au făcut totul pentru a steriliza Evanghelia; s-ar spune că au scufundat-o într-un fel de lichid neutralizant. Tot ceea ce izbeşte, răscoleşte şi răstoarnă a fost amortizat. Omul respinge o religie devenită inofensivă, plată, călduţă şi rezonabilă. Cuvîntul cheie "Dumnezeu nu ne cere atît de mult" strică savurea Evangheliei, adică teribila frenezie a Domnului, care ne cere imposibilul. Nu se poate nici măcar spune că Evanghelia se loveşte de un zid, pentru că un zid simbolizează reacţia, pe cînd Evanghelia nu întîlneşte decît totala indiferenţă; vocea ei răsună în gol, trece pe alături şi nimic nu o reţine.

Biserica nu mai este – ca în primele veacuri – marşul triumfal al Vieţii printre cimitirele lumii. Toate definiţiile teologice recente vorbesc despre natura Bisericii ca despre ceva surprinzător de static şi de egocentric: ea apare ca un loc de auto-nutriţie, ca o adunare care se hrăneşte. Pierzînd ideea apostolică de Trup, organism care trăieşte din prezenţa reală a lui Hristos (acel Hristos care nu a venit nici pentru Apostoli, nici pentru o adunare parohială), Biserica nu mai există în raport cu lumea. În mod straniu, credinţa creştină îşi pierde astfel calitatea de ferment: ea nu mai asigură dospirea nici unui aluat; creştinii nu mai au simţ misionar; nu mai ştiu să se poarte ca nişte ambasadori, ca nişte **trimişi**. Viaţa se învîrte în circuit închis! După două milenii de creştinism istoric, cea mai teribilă critică pe care lumea o poate face Bisericii este aceea de a fi devenit o oglindă fidelă în care lumea apare ca propria ei erezie creştină, carne din carnea Bisericii.

Creştinismul, urmat de lumea întreagă s-a instalat în ruptura dintre divinitate şi umanitate. Potrivit formulei hristologice fundamentale de la Sinodul IV ecumenic, întrunit la Calcedon, firea umană şi cea divină s-au unit în Hristos în chip **neamestecat** şi **neîmpărţit**. Or, dacă în teologie monofizismul divin devalorizează omenescul (mărturiseşte despre asta absenţa tragică a unei antropologii creştine), monofizismul uman decade, în schimb, în diferite forme de umanism, ajungînd să izoleze, şi mai apoi să suprime divinitatea. Dar ceea ce este infinit mai grav este faptul că orice erezie a gîndirii este produsul unei erezii existenţiale. Arius era în viaţa lui personală adeptul monoteismului iudaizant, iar erezia lui teologică de acolo a pornit. Creştinii de azi sînt eretici în viaţa lor şi fac o teologie de eunuci ("pot famenii să vorbească despre zămislire?" – se întreba Sfîntul Atanasie); chiar atunci cînd este corectă, o asemenea teologie miroase a moarte.

Vedem urmările rupturii chiar şi în prezenţa eroicului efort de evanghelizare făcut în prezent; cele două curente dominante nu se întîlnesc: pe de o parte întîlnim convertirile individuale făcute pe cont propriu, pe verticală, şi deci pîndite de pericolul sectarismului; pe de altă parte vedem curentul care întruchipează în lume creştinismul orizontal, pîndit de secularizare: ceea ce lipseşte este punctul de joncţiune. Mîntuirea nu se poate obţine decît în

Biserică, dar aceasta este înfiptă în lume, foarte departe de acel: "Vino, Doamne, Iisuse!" din Apocalipsă 2, 20. Întrucît soluţia istorică integrală se află dincolo de marginile istoriei, Biserica vieţii parusiale este singura care trăieşte realmente într-o istorie împlinită şi desăvîrşită.

Nici o mişcare de renaştere nu va fi eficientă şi durabilă atîta vreme cît omul nu va deveni un mădular viu al trupului, iar parohiile nişte spaţii vitale, în care plenitudinea Hristosului parusial va copleşi plenitudinea Hristosului istoric. Or, masa creştinilor mărturiseşte fie o religie de cucuvele sumbre, marcată de o gravitate care te incită la ateism, fie o religie încropită din cîteva fărîme naive de optimism, de zîmbete facile şi de uitare a morţii care alcătuiesc împreună o viziune de o dezarmantă stupiditate.

E foarte posibil ca psihanaliza mentalităţii creştine curente să scoată la iveală una dintre cele mai profunde cauze ale inactualităţii mesajului creştin. Creştinismul nu este o doctrină, ci un mod de viaţă, întrupat prin fapte. Reacţia omului de rînd – produs tipic al evoluţiei sociologice moderne – este înainte de orice o reacţie faţa de faptul creştin. Ceea ce îl interesează în comunism nu este deloc speculaţia marxistă, ci faptul comunismului, concretizat în "omul nou" pe care acesta l-a produs. Omul de rînd aude mesajul creştin în funcţie de lumina sau de bezna faptelor creştineşti. Or, vulgul creştin ne pune în faţa unui fenomen evident: creştinătatea nu este deloc "o rasă nouă"; ea este doar o formă socio-

logică specifică şi aici descoperim cea mai gravă explicaţie a eşecului creştin.

Credinţa nu mai este un izvor: ea a devenit o suprastructură, un element aşezat peste structurile lumii în care credincioşii se implică, iar această realitate este un exemplu frapant de alienare sociologică. Preoţii şi pastorii şi-au însuşit un vocabular suplimentar, dar modul lor de a gîndi, de a concepe, de a aprecia şi de a acţiona – adică întregul lor comportament – este determinat sociologic. "Unitatea" Bisericii apără proprietatea privată sau colectivizarea; pentru unii, elementul demonic este echivalat cu "socialismul", pentru alţii cu "capitalismul". Împărăţia lui Dumnezeu nu mai este decît o categorie etică sau "instrumentală" de propagandă, un element care încununează edificiul. Un stoic, un spinozist sau un ateu se angajează şi ei în numele unor credinţe morale. De aceea toate virtuţile creştine se dărîmă în faţa întrebării: "Au nu fac şi neamurile acelaşi lucru?" (Matei 5, 47). Sfinţenia nu este deloc o virtute, ci un reflex al transcendentului. Atunci cînd preocuparea etică se axează asupra Logosului, orice perspectivă morală se răstoarnă, căci transcendenţa creştină nu este cea a existenţialiştilor captivi într-o lume închisă, ci aceea care priveşte lumea în ansamblul ei.

De la Constantin cel Mare încoace, puterea Bisericii asupra istoriei nu se exercită nici deasupra, nici înăuntru, ci se identifică cu structurile seculare ale lumii. Astfel, creştinismul feudal, burghez, pro-

letar, îşi pierde complet puterea de a restaura totul pe un plan superior. Monahismul este produsul unei revolte împotriva alienării Bisericii de către Imperiu; numai eroismul din pustiu părea să poată răspunde, pe atunci, exigenţelor absolute ale Evangheliei. Biserica – mister dinamic – logodnică aşteptîndu-şi Regele – a devenit o "societate religioasă" supusă legilor evoluţiei naturale. Urmările sînt dezastruoase.

Dacă în aparenţă "creştinii nu valorează mai mult decît ceilalţi", în profunzime, un creştin poate învia morţii, datorită sevei pe care o primeşte din lumea cealaltă; dar, de îndată ce se hrăneşte cu hrană pămîntească, creştinul nu mai este în stare decît să sape gropi.

Întruparea este înrudită cu veacul. Templul a devenit o vastă "companie de asigurări" pentru viaţa veşnică: un minimum de riscuri (pariul lui Pascal), o tehnică de consolare bazată pe nişte "trucuri" adaptate de la caz la caz. Credinţa creştină este prezentată ca o investiţie de viaţă sigură, iar împărtăşania este oferită ca un fel de comprimat pe bază de eternitate. Afectat de instabilitatea valorilor curente, omul se agaţă de ce-i mai rămîne, de "stabilitatea" valorilor spirituale, dar acest fapt contrazice în fond ordinea spirituală: prin pierderea sentimentului kierkegaardian care te face să te simţi la o mie de leghe sub mări, precum şi prin căutarea unor garanţii ale mîntuirii, omul compromite în final mîntuirea însăşi. Burghezia creştină a făcut din Evanghelie prelungirea optimă a aspiraţiilor umane către

cea mai bună dintre lumile posibile: Împărăţia lui Dumnezeu. Optimismul bigot şi dulceag, golit de orice trăire tragică, este cel care a dus la pierzanie creştinismul istoric. În realitate, Evanghelia este în mod funciar inadaptabilă şi explozivă; ea pretinde o metamorfoză, o **metanoia** care sfărîmă nu doar formele istorice, ci istoria însăşi.

Datorită acestei interiorizări fundamentale a adevărului său, creştinismul nu poate produce o ştiinţă, o filosofie sau o politică proprie: nu există filosofi creştini, aşa cum nu există băcani creştini. Nu există decît oameni încreştinaţi care exersează în chip drept sau strîmb arta, medicina sau comerţul. Nu poţi să **obţii** o matematică creştină, dar poţi **să** fii creştin. Oricare expresie depinde de izvorul, dar niciodată de scopul ei. Chiar dacă aduci într-o casă un vas cu apă sfinţită şi lipeşti pe perete un text biblic, nu asemenea accesorii vor face din acea casă o **ecclesia domestica**.

Or, creştinul de astăzi nu este decît un om care adaugă la ansamblul cunoştinţelor sale postulatul existenţei lui Dumnezeu. Diferenţa dintre credincioşi şi necredincioşi constă în faptul că primii sînt ceva mai înclinaţi spre metafizică decît ceilalţi. Unii cred în alopatie, alţii în homeopatie, alţii, în fine, aplică tehnica rugăciunii: observaţiile clinice ale doctorului Carrel arată că elementul mistic sporeşte rezistenţa bolnavilor; vindecătorii demonstrează că sănătatea profită de credinţă; miracolul este canalizat sociologic şi erijat într-o putere igienic-demons-

trativă. În mentalitatea şi comportamentul maselor creştine nu mai există nimic care să se situeze deasupra, care să depăşească banalul, care să proclame transcendenţa prin însăşi existenţa sa. Credinţa apare ca un element funcţional specific unui tip sau caracterizînd o anumită categorie sociologică: această realitate goleşte mesajul creştin de orice putere metamorfozantă.

Înţelegem astfel de ce creştinismul exclusiv sociologic nu mai poate atrage. Întîlneşti aiurea oameni pasionaţi, avizi de măreţie şi care fac efortul disperat de a ajunge deasupra, în ceea ce se numeşte **miezul pur** al existenţei. Sîntem frapaţi însă, atunci cînd constatăm sărăcia materiei umane din parohii, cînd vedem numărul mare de inşi mediocri porniţi în căutarea unor compensaţii; ai zice că toţi aceştia sînt acolo întrucît visează să ocupe primele locuri în Împărăţia lui Dumnezeu. "Dumnezeu Şi-a ales pe cele de neam jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă", nu pentru că nu ar fi ştiut să aleagă, ci "a ales pe cele nebune ale lumii ca să ruşineze pe cei înţelepţi" (I Corinteni 1, 27-28). Or, mulţimea creştină se crede foarte înţeleaptă atunci cînd fuge ca de ciumă de tot ceea ce este "nebunesc", de tot ce implică o depăşire, de tot ce este mistic, adică de miezul însuşi al Evangheliei. În loc să ruşineze lumea, mulţimea se confundă cu ea, transformîndu-se într-un praf opac şi lipsit de valoare.

În Evul Mediu, Biserica deţinea o armă redutabilă: frica de infern. Cu timpul, concepţia mistică

despre existenţă s-a risipit, iar diavolul, împreună cu tot cortegiul său infernal, nu mai este decît o poveste ridicolă de adormit copiii. Raiul nu mai face nici el parte din experienţa spirituală a omului şi devine, ca şi iadul, o pură abstracţie. Dar, chiar dacă frica de infern şi fericirea Împărăţiei sînt exterioare omului, el mai are încă la dispoziţie adevărul ca sens al existenţei. Acolo este însă omul modern cel mai vulnerabil, cel mai uşor accesibil. Răul blochează toate ieşirile, domneşte indiscutabil şi iremediabil, iar omul suferă şi face şi pe ceilalţi să sufere. Lumea a căzut, dar înălţimea de la care s-a prăbuşit nu mai există. Nu mai există vinovaţi, noţiunea de **păcat** este golită de orice sens, iar **iertarea** îşi pierde în mod tragic orice raţiune de a fi. Nimeni nu mai caută iertarea, pentru că toţi sînt nişte nefericite victime ale unui hazard care i-a aruncat în această viaţă: nu le rămîne decît să devină mereu mai nesimţitori, uitînd de ei înşişi; sau să trăiască semeţ, în afara oricărui Logos; sau să încerce măcar refacerea tipului uman, prin epurarea oricărui rest de angoasă metafizică. Omul trăieşte în discontinuitate, purtat de un curent cu ritmuri sacadate şi scufundat într-o durată sincopată. Viaţa nu mai are taine: nu te mai poţi iniţia decît în domeniul tehnicilor. Cine mai îndrăzneşte să vorbească despre dragoste, în faţa unei tehnici sexuale impecabile? Ce mai poate să-i spună cuiva acel **mysterium tremendum**, acea intuiţie a "locului sfinţit" care însoţeşte sentimentul sa-

crului? Şi în ce termeni biologici poate vorbi omul modern despre Fecioara-Mamă?

Feţele oamenilor care fac istoria nu te lasă să-i mai imaginezi în genunchi, adică în stare de contemplaţie. Cum, în afara Căderii, misterul Răului rămîne insolubil, infinitul vicios al istoriei apare ca un defect pe suprafaţa netedă a unui neant în care nu se petrece nimic. Dezagregarea materiei umane este atît de profundă, încît pînă şi ideea înnăscută, perfect naturală, a unităţii lăuntrice a umanităţii de la primul la cel de-al doilea Adam, le apare acum, chiar şi creştinilor, cu totul impenetrabilă şi ermetică. De aici, o indiferenţă absolută învăluie mesajul creştin: "Te vom asculta despre aceasta şi altă dată" (Faptele Apostolilor 17, 23). Orice cuvînt este invalidat, din principiu şi prejudecată.

Foarte practic, omul calculează şi cîntăreşte, iar cînd se întreabă din întîmplare ce i-ar putea "aduce" aventura creştină, aruncă o privire către creştinătate şi nu constată nici o diferenţă esenţială: ca şi în lume, el vede acolo tot felul de ipocriţi şi refulaţi care îşi ascund slăbiciunea sau diverşi şmecheri care folosesc opiumul pentru a atinge nişte scopuri inavuabile. De la construirea Turnului Babel încoace, situaţia s-a agravat, iar lumea e mai mult ca oricînd plictisită de discursuri şi sătulă de cuvinte care nu mai mişcă pe nimeni: nu mai avem de îndurat confuzia **dintre** limbi, ci haosul **dindărătul** limbilor. Oamenii nu mai înţeleg nimic. Comuniunea este frîntă. Omul trăieşte în izolare.

Poate oare această creştinătate – veritabil praf sociologic – să redevină locul în care străluceşte prezenţa Dumnezeului făcut Om? Mai poate oare chipul lui Hristos "să lumineze feţele alor Săi?", aşa cum spune o străveche rugăciune liturgică? Aici e problema. Singurul mesaj cu adevărat convingător nu reproduce cuvintele Logosului, ci Logosul însuşi; numai prezenţa Lui îl va transforma pe misionar în **lumină** şi **sare** a lumii.

Germenele exploziv al Evangheliei revoluţionează şi răstoarnă înainte de orice nu atît structurile lumii, cît structurile spiritului omenesc. Accentul se mută de pe activism pe manifestarea lui Dumnezeu în om, pe venirea lui Hristos în sufletul creştinului: "Află-ţi pacea lăuntrică şi o mulţime de oameni se vor mîntui pe lîngă tine".

Omul modern şi-a schimbat ceva în chiar structura tipului său antropologic atît prin magia exercitată de cei posedaţi, cît şi prin licenţa lui "totul este permis". Dar acest om este nefericit în adîncul sufletului său. Tristeţea lui răsună adesea în setea de libertate. Pentru o singură clipă, el este capabil să renunţe la tot, doar-doar Îl va vedea pe Hristos şi va putea vorbi cu El o clipită. Dar pentru ca acest lucru să se întîmple, va trebui ca misionarul creştin să nu mai molfăie lecţiile din catehism, să fie adică un om care vorbeşte despre Dumnezeu, devenind cel în care Dumnezeu Se povesteşte pe Sine. Dacă Îl întîlnim pe Hristos în Evanghelie, faptul este explicabil, pentru că fiecare cuvînt de acolo este deja plin

de prezenţa Lui. Vestitorul trebuie ori să se identifice cu Hristos prin rostire, ori să-şi închidă gura pentru totdeauna.

Nu există mîntuire în afara Bisericii: slujirea cuvîntului trece mai întîi prin slujirea Sfintelor Taine şi se încheie prin slujirea **întrupării**. Numai că Trupul iese în afara istoriei şi – tocmai prin această depăşire – eliberează omul de orice alienare sociologică. Acest lucru este foarte clar descris de episodul chemării Apostolilor: "lăsaţi morţii să-şi îngroape morţii" (Matei 8, 22). Chemarea la propovăduire şi adevărata vocaţie lasă în urmă cimitirele sociologice.

În vremea sinoadelor, monahismul a fost un glas care anunţa sfîrşitul şi nu puţine generaţii au fost tulburate de frapanta imagine a eroismului lor. Or, monahismul de astăzi este **deasupra** lumii, nu însă şi **înlăuntrul** ei. Esenţial rămîne faptul că creştinătatea este, mai mult ca oricînd, chemată să fie deopotrivă înlăuntrul şi deasupra acestei lumi.

Problema nu este de a folosi un nou limbaj: aceasta ar putea chiar înjosi mesajul evanghelic. Omul este cel care trebuie să se ridice.

"Cel care stă lîngă Mine stă aproape de foc". Nu avem nevoie de paradoxuri dialectice, ci de un foc care să mistuie. Trebuie să ne întoarcem la limbajul simplu şi percutant al parabolelor. "Niciodată n-a vorbit un om aşa cum vorbeşte acest Om" (Ioan 7, 46). Hristos Îl vestea pe Dumnezeu cu toată fiinţa Sa şi de aceea

izbutea să răstoarne în fiecare clipă perspectivele obişnuite nelăsînd "piatră peste piatră".

Mesajul evanghelic trebuie să-l dezbrace pe om de orice înveliş sociologic, biciuindu-l şi îmbrăcîndu-l apoi în Hristos. În Rusia, puterea statului era aşa de mare, încît la Revoluţie mulţi s-au gîndit că Biserica se va prăbuşi odată cu monarhia. Nu a fost deloc aşa. Călugării alungaţi din mînăstiri au intrat în viaţa lumii ca nişte oameni liberi, radioşi în pofida tăcerii lor. Aceasta este libertatea pe care trebuie s-o căutăm înainte de orice. Persecutorii şi lagărele scot pe creştini în afara legii, punîndu-i într-o situaţie care îi eliberează rapid şi uşor de orice sociologie.

Îndemnul "Căutaţi Împărăţia lui Dumnezeu" conţine cel mai mare paradox: trebuie să găseşti ceea ce nu există pe lumea aceasta: veşnicia în interiorul timpului, absolutul în relativ. Cum să faci? Trecînd de la **"a avea"** la **"a fi"**. "Fericiţi cei săraci cu duhul" nu înseamnă: fericiţi sînt cei care nu sînt proprietari sau posesori ai duhului, ci fericiţi sînt cei care au devenit ei înşişi duh. Numai aceia reprezintă un adevărat scandal pentru lume şi pentru Biserică şi în ei stă puterea vestirii. A deveni întru spirit înseamnă a trăi deja în Celălalt, a te identifica cu El, printr-o experienţă eshatologică: Împărăţia lui Dumnezeu devine astfel imanentă omului.

Toate activităţile umane: cultura, arta, cugetarea sau acţiunea socială deţin o semnificaţie religioasă care trece în afara istoriei. Atunci cînd ating culmile, toate aceste forme exprimă – după măsura puri-

tăţii lor – nu atît propria valoare, cît depăşirea acesteia şi transformarea ei într-un simbol, într-un semn, într-o săgeată aprinsă care indică venirea Celui mai mare, adică Împărăţia Tatălui. Nu aici se află însă concluzia integrală a istoriei şi a întregii existenţe. Cel care face istoria o conduce treptat în afara propriilor ei graniţe. Datoria istorică postulează "desăvîrşirea" culturii şi a istoriei, ca întruchipări sau icoane ale Împărăţiei lui Dumnezeu. Confruntat cu înrădăcinarea ultimă în istorie şi în materie, un preot din Rusia sovietică a fost întrebat: "Care este problema spiritualităţii ortodoxe în Rusia de azi?"; la care părintele a răspuns "**Parusia**". Biserica nu se poate desăvîrşi istoric decît pregătind Întoarcerea lui Hristos – singura perspectivă în care se poate înscrie evanghelizarea.

Aici întrezărim o soluţie la grava chestiune a **stilului creştin**. Odinioară, stilul exprima – prin toate detaliile vieţii curente – spiritualitatea unei epoci. Noi trăim într-o vreme diferită; dincolo de orice formă empirică, a venit ceasul istoric în care nu mai trebuie să oglindim o epocă, ci să-L reflectăm pe Celălalt, printr-o graţie şi o detaşare care traduc imensa libertate de a poseda toate lucrurile, ca şi cum nu ai avea nimic. Acesta este **stilul apocaliptic**, stilul care îşi pune sigiliul nevăzut, dar cu atît mai pregnant, peste toate cele. Regele Midas prefăcea în aur tot ce atingea. Prin atitudinea lui interioară, un creştin poate face ca toate lucrurile să devină uşoare – veritabile icoane sau chipuri ale

adevărului pe care îl poartă. Odată înţeles ca adevărată categorie spirituală, stilul va fi, prin el însuşi, mai eficient decît orice predică. Acesta este climatul strict de libertate în care simţul misionar al laicatului se va putea exercita.

Uriaşa importanţă a preoţilor şi a pastorilor care merg să lucreze în uzine sau în fermele ţărăneşti nu rezultă dintr-o abandonare a sacerdoţiului, ci din expresia libertăţii lor în raport cu orice determinare, mit sau complex. În toiul unei lupte empirice, ei sînt simultan înăuntru şi deasupra. Credinţa devine temeiul oricărei sarcini şi preface orice muncă în slujire profetică. Această profeţie pe viaţă reprezintă poate forma cea mai percutantă a misiunii evanghelice. "Iată, eu astăzi ţi-am pus înainte viaţa şi moartea" (Deuteronom 30, 15). Numai că demonismul acestei lumi şi-a făcut deja alegerea. De cîte ori nu se întîmplă ca omul, neajutat de nimeni în izolarea sa, să trateze mesajul, din frica de a-şi schimba viaţa şi temîndu-se de cerinţele dumnezeieşti?

Atunci cînd nu este falsă, o comunitate creştină se înfige ca un spin în trupul lumii, se impune ca un semn şi se raportează la lume ca la un loc de întîlnire între om şi Dumnezeu – un loc al dialogului dintre făptură şi Evanghelie, un loc unde omul soseşte, pricepe şi trăieşte, în sfîrşit, un loc unde prezenţa creştină se pune în slujba celorlalţi.

Au oamenii Bisericii cunoaşterea cuvenită a mediului social şi a condiţiilor umane concrete? Au ei omeneasca înţelegere de a spune fiecărui ins, care

este sensul exact al vieţii, al muncii şi al locului pe care-l ocupă în lume?

Nu devii peste noapte propovăduitor. A te apropia de om, de omul modern, este o artă. Esenţială este acea putere minunată de a te pune în pielea lui, de a privi lumea cu ochii lui şi de a aduce încet la suprafaţă ceea ce dormitează în el: comuniunea. Esenţial este să te estompezi, pentru a-L lăsa pe Hristos să vorbească.

De atîtea ori se întîmplă ca o construcţie teologică sau o formulă abstractă să se dărîme în faţa unei crime, a unei morţi sau a unei singurătăţi!

Am văzut oameni cenuşii, murdari şi urîţi care – asemenea unui vechi diamant pe care-l ştergi de praf, încălzindu-l apoi în podul palmei – se transformau brusc într-un fuior de lumină.

Dincolo de faţada obiecţiilor intelectuale, a cinismului sau a indiferenţei, orice om îşi ascunde de fapt izolarea şi nevoia unei prezenţe.

Primeşte-L pe Hristos ca "mîncare" şi "băutură" şi umblă apoi prin lume ca un sacrament viu, ca o Cină de Taină mişcată pe dinăuntru. Căci printr-un om – fie el şi tăcut – Hristos va vorbi din nou lumii şi se va da tuturor drept hrană.

Mişcaţi de suflul unei autentice sobornicităţi, Părinţii Bisericii împăcau cunoaşterea universală a lumii şi viaţa în Hristos, pînă la punctul în care totul devenea pentru ei "Hristos"; ei ştiau să facă o teologie în care transferau experienţa nemijlocită a

Bisericii; dar, mai ales, cunoşteau secretul de a-şi mistui întreaga lor viaţă în stil euharistic.

Dacă e bine să-i faci pe atei mai puţin siguri de inexistenţa lui Dumnezeu, este la fel de bine să-i faci pe teologi mai puţin încrezători în speculaţiile lor. Ar fi chiar extrem de interesant să vezi la facultăţile de teologie o catedră de ateism, care i-ar putea face pe teologi mai puţin gratuiţi în afirmaţiile lor sumare, mai sensibili faţă de omul concret care suferă şi al cărui drum spre Hristos este atît de adesea obstrucţionat de ansamblul unor speculaţii confuze. Nu repari sistemul de încălzire în timpul incendiului şi nu stai pe gînduri în momemtul în care lumea se prăbuşeşte. Toate forţele noastre creatoare trebuie să se concentreze pentru a ridica o întreagă generaţie la bucuria nespusă a eliberării, bucurie a slujirii, bucurie a celui ce se numără printre prietenii Mirelui. Şi, dacă s-ar ivi momentul de a ne vedea înlăturaţi din viaţa socială, ar fi bine ca generaţia aceasta să fie suficient de matură pentru a putea fi generaţia "mărturisitorilor"; a celor care – aşa cum prea frumos spunea odinioară **Scrisoarea martirilor din Lyon** – vor fi în stare să "discute cu Hristos". Sarcina noastră **istorică** nu este de a recupera formele creştinismului primar, ci de a regăsi acel **Maran atha** – "Vino, Doamne!" – al începutului şi de aici, comuniunea cu Biserica ceasului cel de pe urmă. Acesta este ceasul care asigură actualitatea tuturor timpurilor şi, prin ea, pe cea a mesajului creştin.

Note

1. **Rencontres internationales de Genève**, 1974, p. 377;
2. K. Marx, **Gesamtausgabe**, I/III, p. 125;
3. "Cours sur Dieu", în **Célèbres leçons et fragments**, Paris, P.U.F., 1964, p. 284;
4. **Homiliae 7 in Levit**;
5. M. J. Stiassny, **L'homme devait-il travailler au paradis?**, în "Bible et Vie chrétienne", nr. 77, p. 77;
6. **Adversus haereses**, IV, 18, 5;
7. Josèphe Malèngue, **Pénombres**, p. 98;
8. **La vie en Jésus Christ**, traducere de S. Brousseleux, Chevetogne, 1960, p. 80;
9. **Algèbre des valeurs morales**, p. 229;
10. Martin Buber, **Les Récits hassidiques**, Paris 1963, p. 157 sq.;
11. v. Lain Entralgo, **L'Attente et l'Esperance**;
12. **Traité de l'oraison**, 60;
13. **Filocalia**, P. G. 147, col. 860 AB;
14. **Hom.** XXVI, 1;

15. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, **Epistola 3**, în P. G. 91, col. 409 B;
16. **Omilii la Cîntarea Cîntărilor**, în P. G. 44, col. 1048 C;
17. **Capitole teologice, gnostice şi practice**;
18. Sfîntul Isaac Sirul, ediţia Wensinck, p. 310;
19. **Vie de Moïse**, II, 165, colecţia "Sources Chrétiennes", p. 82;
20. Pseudo-Dionisie, **Teologia mistică**, în P. G. 3, col. 1000;
21. Ediţia Bejdan, p. 320;
22. Sfîntul Grigorie de Nyssa, **Macrinia**, în P. G. 46, col. 97 A;
23. idem, **Hom. in Canticum Cant.** în P. G. 44, col 920 C;
24. Sfîntul Maxim, **Ambigua**, în P. G. 91, col. 1048
25. **Tratatul** III, 2, 12;
26. Nicolae Cabasilas, **La vie en Jésus-Christ**;
27. v. **Eucharistie et Cantique des cantiques** în "Irenikon", 1950, p. 274 sq.;
28. **Hom. Quod est Deus**, 6, în P. G. 31, col. 344;
29. Lettre 234, în P. G. 32, col. 869;
30. Poèmes sur soi-même, 11, în P. G. 37, col. 1167;
31. **VI Homélie sur les Béatitudes**, în P. G. 44, col. 1269;
32. **Le Guide**, VIII, în P. G. 89, col. 132;
33. **Antir.** III, în P. G. 99, col. 405 B;
34. **Théophanès**, în P. G. 150, col. 937 D;
35. **Homélie sur la Présentation de la Vierge**, Ed. Sophoclès, p. 176;
36. **Filocalia** (în rusă), vol. V, p. 159;
37. Sfîntul Isaac, **Sentences**, 50;
38. **Vie de la Moïse**, trad. cit. p. 107;
39. **Macrinia**, în P. G. 46, col. 96 C;
40. **Vitae Patrum**, V, 10, 111;
41. **De Oratione**, în P. G. 79, col. 11, 93;
42. **Hymnes de l'amour divin**;
43. **De fide orth.**, 1, 30;
44. Sfîntul Isaac, **Sentences**, 35, 65;
45. Sfîntul Ioan Hrisostom, **Hom 32 la I Corinteni**, în P. G. 61,col. 273;
46. Sfîntul Isaac, ediţia Wensinck, p. 341;
47. Sfîntul Grigorie de Nyssa, **Împotriva eunomienilor**, în P. G. 45, col. 580 C;
48. idem, **Hom in Canticum Cant.**, în P. G. 44, col. 869 A;
49. ibidem, col. 828 BC;
50. idem, **Viaţa lui Moise**, 11, 227, traducerea citată, p. 105;
51. idem, **Hom in Canticum Cant.**, în P. G. 44, col. 852 AB;
52. Sfîntul Simeon, **Cuvîntul 90**, ediţia rusă de la Muntele Athos, 11, p. 49;
53. Sfîntul Isaac Sirul, ediţia Wensinck, p. 118;
54. Sfîntul Ioan Damaschinul, **Despre credinţa ortodoxă**, în P. G. 94, col. 1089;

55. I. Hausherr, **Les leçons d'un contemplatif. Le Traité d'oraison d'Evagre le Pontique**, Paris, 1960, p. 187;
56. Sfîntul Atanasie, **Despre Întruparea Domnului**;
57. Sfîntul Grigorie de Nyssa, **Cateheze**, 32, 3;
58. Sfîntul Chiril al Alexandriei, **In Luc.**, 5, 19;
59. **Adversus haereses**, în P. G. 7, col. 806;
60. **Rugăciunea pentru morţi**;
61. Origen, **in Lev.**, Omilia 7, nr. 2;
62. Sfîntul Grigorie de Nyssa, în P. G. 44, col. 504;
63. **Omilii duhovniceşti**, 11, 1, în P. G. 34, col. 504;
64. v. P. G. 46, col. 609 C şi 610 A;
65. v. P. G. 36, col. 412 AB;
66. v. P. G. 90, col. 412 A şi 1172 D;
67. **Pedagogul** 1, 6;
68. Aceasta este opinia Sfinţilor Efrem, Ioan Hrisostom, Ambrozie, Augustin, Ieronim;
69. Sfîntul Isaac Sirul, **Sentinţe** 48;
70. **Triade**, III, 2, 12;
71. v. P. G. 9, col. 293;
72. v. în P. G. 44, col. 446 BC;
73. **Cateheza V**, în P. G. 45, col. 21 CD;
74. **Omilia 45**;
75. Sfîntul Grigorie de Nyssa, **de infant.**, în P. G. 46, col. 176 A;
76. **Oraisons, homélies et discours**, traducere de A. de Stourdza, Paris, 1848, p. 154;
77. **Hom 16**, în P. G. 154, col. 201 D şi 204 A;
78. Sfîntul Grigorie de Nyssa, în P. G. 44, col. 441;
79. Sfîntul Grigorie de Nazianz, în P. G. 37, col. 1327;
80. Sfîntul Grigorie Palama, în P. G. 150, col. 1031 AB;
81. v. în P. G. 44, col. 132 D;
82. Agrafon (cuvînt transmis oral) menţionat de Clement Alexandrinul;
83. **Quaestio** 89;
84. Sfîntul Grigorie de Nyssa, **de profess. christ.**, în P. G. 46, col. 244 C;
85. Origen, în P. G. 12, col. 1264;
86. Sfîntul Grigorie de Nyssa, în P. G. 44, col. 128;
87. idem., în P. G. 44, col. 128 B;
88. Este vorba despre prinţii Rusiei kieviene, în perioada dominaţiei mongole;
89. D. Bonhoeffer, **Resistance et Soumission**, Labor et Fides, Geneva, 1976, p. 76;
90. Sfîntul Simeon, **Hymnes**, I, Paris, 1969, p. 153.

Lexic teologic

Anamneză: "Memorial" al tainelor mîntuirii (Patima, Învierea, Înălţarea şi Parusia) întreprins în cursul Liturghiei euharistice. Nu este doar o amintire, ci o reactualizare a realităţii prezente a lui Hristos prin care Timpul este recapitulat pînă la eternitate.

Apocatastază: Apokatastasis tôn pantôn (Faptele Apostolilor 3, 21) desemnează restaurarea tuturor lucrurilor la întoarcerea lui Hristos. Origen şi mai mulţi Părinţi greci şi latini au văzut în această expresie o promisiune a mîntuirii universale, care i-ar include pe cei damnaţi şi pe demoni. Condamnată în secolul al V-lea, această opinie teologică particulară ("teologumen") a însoţit totuşi speranţa şi rugăciunea în spiritualitatea ortodoxă.

Apofază: demersul apofatic este o teologie care procedează prin negaţie: putem şti sau cunoaşte numai ce **nu este** Dumnezeu, esenţa Lui fiind incognoscibilă.

Doxologie: formulă liturgică de laudă şi slăvire a lui Dumnezeu; în greaca patristică, **doxa** înseamnă "doctrină", dar şi "slavă". Astfel, cuvîntul "Ortodoxie" înseamnă "dreapta credinţă", dar şi "dreapta mărire": oricare dogmă ortodoxă are caracter doxologic.

Epectază: termen din teologia Sfîntului Grigorie de Nyssa; folosit în gramatică, el trece în teologie, unde desemnează nesfîrşitul "urcuş duhovnicesc" al omului către infinitatea lui Dumnezeu.

Epicleză: Invocarea Sfîntului Duh asupra Sfintelor daruri: această rugăciune marchează punctul culminant al Liturghiei euharistice. Prin extensie, termenul desemnează lucrarea Duhului Sfînt care ni-L face transparent pe Hristos.

Eshaton: Realitatea ultimă, definitivă pe care o va institui A Doua Venire a Domnului, dar care este deja prezentă, prin Sfintele Taine, în Biserică; Hristos este numit "o eshatos Adam", "Adamul cel de pe urmă".

Isihia, isihasm: în greacă, **hésychia** înseamnă "liniştea" inerentă unirii mistice. Isihasmul este o metodă ascetică şi mistică axată pe "rugăciunea inimii", adică coborîrea intelectului (**noûs**) în inimă (**kardia**), obţinută prin invocarea Numelui lui Iisus Hristos.

Ipostas: termen tehnic patristic (**hypostasis**) desemnînd Persoanele Sfintei Treimi. Teologia românească a format această variantă masculină, pentru a elimina orice apropiere/confuzie eventuală cu "ipostazele" întîlnite în neo-platonismul gnostic.

Metanoia: pocăinţă; literal: "conversiune a intelectului", întoarcere a minţii către/în Dumnezeu. În română, termenul grec a devenit "mătanie".

Monofizism: erezie hristologică. Monofiziţii – a căror doctrină a fost condamnată în secolul al V-lea – susţineau că în persoana Mîntuitorului exista o singură "natură" sau "fire" (**physis**) divină, care a primit aparenţe umane.

Nebunie pentru Hristos: formă de sfinţenie specific răsăriteană. Nebunul pentru Hristos (**salos dià Hriston**) este o persoană care îşi asumă integral "nebunia Crucii". Foşti asceţi în deşert, "nebunii pentru Hristos", se întorc în lume, unde îşi camuflează virtuţile sub o aparenţă bufonă, excentrică, provocatoare. Cel mai cunoscut sfînt din această categorie este Simeon din Emesa (secolul al VI-lea).

Nepsis, Neptic: în vocabularul neo-testamentar şi în cel ascetic, **nepsis** desemnează "trezvia", starea de veghe spirituală în care sufletul aşteaptă Parusia. Marii asceţi au fost de aceea numiţi "Părinţi neptici".

Nestorianism: erezie hristologică în viziunea căreia cele două firi sau naturi ale Mîntuitorului sînt despărţite. Ereziarhul Nestorie a fost condamnat în secolul al V-lea.

Pleroma: plenitudine, împlinire. În Hristos, Biserica este chemată să realizeze unitatea pleromatică a întregii umanităţi.

Stareţ: la noi, cuvîntul desemnează conducătorul unei obşti sau comunităţi monahale. Cuvîntul rusesc "stareţ" traduce grecescul **geron**, termen care desemna pe vremea Părinţilor o persoană înduhovnicită, un părinte spiritual înzestrat cu puterea "deosebirii duhurilor".

Synaxă, Sinaxar: synaxa este adunarea credincioşilor la Liturghie. Sinaxarul este o colecţie hagiografică incluzînd scurte biografii ale sfinţilor aşezate în ordinea calendarului liturgic anual.

Theosis: deificare sau îndumnezeire. Concept cheie al patristicii răsăritene desemnînd îndumnezeirea harică a omului, respectiv participarea sa la viaţa Sfintei Treimi cu ajutorul "energiilor divine necreate".

Indexul persoanelor citate

BERDIAEV NICOLAI: cel mai important filosof religios rus al acestui secol (1878-1948). Expulzat de bolşevici, se stabileşte la Paris, unde devine unul dintre fondatorii personalismului creştin. Gîndirea sa accentuează libertatea tragică a omului, paradoxala slăbiciune a lui Dumnezeu şi sensul religios al actelor de creaţie.

CALIST: călugăr athonit de la sfîrşitul veacului XIV, devenit patriarh al Constantinopolului în 1337. Îi datorăm o **Regulă spre folosul isihaştilor** şi un tratat **Despre rugăciune** - piese clasice în literatura duhovnicească a Răsăritului ortodox.

DIADOH AL FOTICEII: episcop al Foticeii, în Epir, pe la mijlocul veacului al V-lea. Cele **O sută de capitole despre desăvîrşirea duhovnicească** pun în valoare "simţul interior al inimii" ca temei în experienţa plenitudinii.

EFREM SIRUL: diacon din Biserica Siriacă (306-373). Scriitor prolific, cunoscut mai ales ca poet şi imnograf (supranumit de contemporanii săi: "alăuta Sfîntului Duh"). Gîndirea lui semitizantă privilegiază imaginea, simbolul, metafora mistică. A influenţat direct creaţia liturgică siriacă şi bizantină.

EVAGRIE PONTICUL: monah egiptean, mort în anul 399; marcat de speculaţiile origeniste, el este cel mai "intelectualiza(n)t" dintre Părinţii Deşertului.

EVANGHELIA DUPĂ TOMA: Evanghelie apocrifă (necanonică) al cărui text a fost descoperit în Egipt, în 1945. Textul transmite o serie de "logia tou Kyriou", "cuvinte (secrete) ale Domnului" şi vădeşte o certă inspiraţie gnostică.

FILOCALIA: literal, "iubirea de frumuseţe" (spirituală). Culegere răsăriteană de texte ascetice şi mistice. Principala sursă a trăirii ortodoxe.

GRIGORIE PALAMA: călugăr athonit şi arhiepiscop al Tesalonicului (1296-1359). Autor al ultimei mari sinteze teologice din istoria spiritualităţii bizantine, adversar avizat al scolasticii aristotelizante, apărător al cercurilor tradiţionaliste de la Sfîntul Munte, el a pus la punct vocabularul teologic al misticii isihaste, aprofundînd distincţia capitală dintre "esenţa incognoscibilă" a lui Dumnezeu şi "energiile divine necreate".

IOAN SCĂRARUL: născut înainte de 579, mort pe la 649. Călugăr sinait, autorul celui mai faimos tratat despre desăvîrşire intitulat **Scara Paradisului** (traducere românească în FILOCALIA; volumul VII, cu excelente scolii datorate Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae).

ISAAC SIRUL: episcop de Ninive, în secolul VII. Unul dintre cei mai profunzi mistici ai Răsăritului, el insistă asupra caracterului existenţial al teognosiei (cunoaşterea lui Dumnezeu) şi asupra iubirii nesfîrşite pe care o presupune rugăciunea pentru mîntuirea tuturor.

MACARIE CEL MARE: călugăr egiptean din secolul al IV-lea; i se atribuie 50 de omilii duhovniceşti care reprezintă una dintre sursele eminente ale spiritualităţii ortodoxe.

MAXIM MĂRTURISITORUL: monah erudit (580-662), adversar al monoteismului - o erezie care susţinea că în Hristos nu acţionează decît o singură voinţă: cea divină. Autorul primei mari sinteze a teologiei bizantine, înaintea celei datorate Sfîntului Ioan Damaschin. Extrema lui originalitate - comparabilă cu cea a lui Leonţiu de Bizanţ - a fost redescoperită şi valorizată de marii teologi ai secolului al XX-lea, între care Hans Urs von Balthasar.

NICOLAE CABASILAS: teolog laic, canonizat de curînd. De formaţie umanistă, implicat în viaţa politico-diplomatică a societăţii bizantine din secolul al XIV-lea, el ne-a lăsat o **Explicare a Dumnezeieştii Liturghii** şi un tratat mistagogic despre **Viaţa lui Hristos**.

PAISIE CEL MARE: unul dintre Părinţii Deşertului.

PAHOMIE: însemnat reprezentant al ascetismului egiptean (287-346), organizatorul monahismului "cenobitic", sau "de obşte".

PĂRINŢII DEŞERTULUI: fondatorii monahismului egiptean (secolele III-IV) - fenomen spiritual unic, dezvoltat în pustiurile din preajma Deltei Nilului şi în cele siro-palestiniene. Sentinţele sau "Cuvintele" acestor sfinţi au fost culese în celebrele **Apophtegmata Patrum**, de curînd reeditate în româneşte sub numele de **Pateric**.

SERAFIM DIN SAROV: sfînt rus (1759-1833), figură harismatică, mistic al transfigurării duhovniceşti care recapitulează în cadrul renaşterii isihasmului marile teme ale spiritualităţii ortodoxe.

SIMEON NOUL TEOLOG: stareţ al unei mînăstiri din Constantinopol (917-1022). Tip al "bărbatului apostolic" şi al poetului mistic inspirat de Duhul Sfînt, Simeon este un "practician" al vederii lui Dumnezeu, un imnograf al extazului personal, ca experienţă nemijlocită a luminii profetice.

TEODOR STUDITUL: stareţ al faimoasei mînăstiri Studion din Constantinopol (758-826) - veritabilă citadelă a luptei împotriva dinastiei şi teologiei iconoclaste. El reorganizează monahismul cenobitic, imprimîndu-i un caracter activ, militant şi "înregimentat". Personalitate pragmatică, mare apărător al cultului icoanelor.

Cuprins

Tehnoredactare computerizată
ANASTÁSIA
tel./fax 312 67 45
Str. Darvari nr. 3 Bucureşti

TIPARIT LA «ARTA GRAFICA» S. A.



colecția **DOGMATICA**

editura **ANASTASIA**

ISBN 973-95777-7-6

Preț 596 + 2 lei T.L. = 598 lei

PAUL EVDOKIMOV

IUBIREA NEBUNĂ A LUI DUMNEZEU



colecția **DOGMATICA**

editura **ANASTASIA**

ISBN 973-95777-7-6

Preț 596 + 2 lei T.L. = 598 lei

PAUL EVDOKIMOV IUBIREA NEBUNĂ A LUI DUMNEZEU

PAUL EVDOKIMOV

Iubirea nebună a lui Dumnezeu

